BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'ALTERNATIVE

PAR

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

ALCAN

Digitized by Google

Digitized by Google

L'ALTERNATIVE

Digitized by Google

DU MÊME AUTEUR :

BERGSON. Un vol. in-8° de la collection *Les Grands Philosophes*, 1931. (Librairie Félix Alcan.)

L'ODYSSÉE DE LA CONSCIENCE DANS LA DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE SCHELLING. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 1933. (Librairie Félix Alcan.)

LA MAUVAISE CONSCIENCE. Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 1933. (Librairie Félix Alcan.)

L'IRONIE. Un vol. in-16 de la *Nouvelle Encyclopédie Philosophique*, 1936. (Librairie Félix Alcan.)

En préparation :

GABRIEL FAURÉ ET SES MÉLODIES, avec 200 citations musicales.

Digitized by Google

Vladimir JANKÉLÉVITCH

L'ALTERNATIVE

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VIe
—
1938

Digitized by Google

BD
112
.J33

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

Digitized by Google

Philosophy
Aux Amat.
6-3-52
79510

Chapitre Premier

L'ALTERNATIVE

La vie humaine est liée de naissance à la constellation de l'Alternative. L'alternative, c'est le nom de notre destin et la signature de notre finitude, la fatalité dialectique qui pèse sur une conscience astreinte à osciller entre les extrêmes. La conscience, comme un dormeur fébrile, se retourne sans cesse d'un côté sur l'autre, sans jamais trouver un véritable sommeil ; la conscience, hélas ! comme ce dormeur n'a que deux flancs, et ni à droite ni à gauche elle ne s'éprouve tout entière présente, tout entière réalisée, tout entière satisfaite.

Cette situation tient en premier lieu à nos limites et, pour ainsi dire, à un certain manque de densité de notre nature. La condition humaine n'est pas celle de « l'actus purissimus » où il n'y a pas de place perdue, parce qu'il est absolument sans vide, mais celle d'une créature qui n'est jamais entièrement tout ce qu'elle peut être et qui est faite d'une substance en quelque sorte clairsemée. Car telle est la loi de notre condition : il n'y a pas assez de réel pour tout le possible, et nous n'avons pas assez de pouvoir pour tout notre vouloir. L'être fini apparaît donc tout creusé de lacunes et de possibles qui le raréfient, et ce désaccord entre des aptitudes toujours multiples et des moyens toujours insuffisants explique, comme je le montrerai, le mouvement pendulaire de l'alternative. La conscience s'ennuie dans ses possibles trop larges ; elle lutte parfois contre cette pente à la rêverie qui est une suite de

Digitized by Google

sa perpétuelle disponibilité... que dis-je ? elle ne demande qu'à oublier l'au-delà de son plaisir : mais comment, avec les forces limitées dont elle dispose, faire face à des besoins presque infinis ? comment égaler la puissance à l'acte ? Le mouvement du désir naît de cette marge jamais réduite, mais aussi la disjonction alternée, et voici comment. La conscience est comme une association dont tous les membres vivent sur un même capital, se partagent le même patrimoine, en sorte que ce qui est donné à l'un est prélevé sur la part de l'autre et que le malheur du second fait le bonheur du premier : le total reste constant, mais à l'intérieur de ce total la fortune se déplace, enrichissant les uns, appauvrissant les autres, se portant tour à tour ici ou là. Qui ne voit que le vide laissé béant entre le réel et l'idéal mobilise l'immobile et, agissant comme un appel d'air, permet la circulation de la chance ? Rien ne bouge au contraire dans un monde saturé dont les possibles n'aèrent pas l'accablante plénitude : pas de jeu, pas de vicissitude, et pas d'échange de substance. Ici-bas l'être est plutôt prêté et se promène entre les créatures — « nulli mancipio, omnibus usui » : ma richesse est votre indigence, et ma vie votre mort. Il en va de même entre les diverses puissances spirituelles qui composent une personne : pour que les unes s'élèvent, il faut que les autres s'abaissent car celles-là ne peuvent grandir qu'aux dépens de celles-ci. On n'excelle pas dans tous les genres à la fois ; ni on ne bat ensemble tous les records ; ni on ne réunit en soi les perfections inverses. Bien plus : une perfection est ordinairement locale et solitaire, car elle ne va pas sans l'hypertrophie de certaines tendances au détriment de toutes les autres, et parfois même, comme il arrive dans l'organisme cancéreux, au détriment de notre vie. On peut mourir de son trop grand talent. Et c'est pourquoi un trop grand talent, ici-bas, fait plutôt penser au monstre qu'au surhomme. Le surhomme est celui en qui tous les maxima seraient « compossibles » ; au lieu que le monstre

Digitized by Google

est une nature passionnée chez laquelle un superlatif exclut tous les autres, accaparant une énergie limitée et qui ne saurait suffire à tout. Cet impérialisme ou frénésie naturelle, qui exagère sans fin les inégalités et les dissymétries, il se trahit encore par l'inclination hallucinatoire des images, par notre pente à la rêverie, par le dérèglement des vices, des habitudes et des obsessions ; toute affirmation, toute idée fixe tend à se comporter comme si elle était seule. De là les abus du dogmatisme intolérant. Mais on comprend sans peine que si l'unilatéralité nous stérilise, c'est la limitation de nos ressources et la minceur de notre étoffe spirituelle et l'étroitesse de notre poitrine qui en sont cause. Que voulez-vous ? Il n'y a pas de place en nous pour tous les superlatifs à la fois, et ce qui est gagné par l'un est autant de perdu pour les autres.

I. — Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée

Il y a une alternative élémentaire et, pour ainsi dire, analytique qui ne joue pas encore entre les membres d'un pluriel : au lieu que le plus et le moins se croisent d'un terme à l'autre terme, c'est ici la même action qui est positive et négative, et d'autant plus négative que plus positive ; bien entendu, le pluriel est déjà latent, et l'action ne se compenserait pas elle-même, s'il n'y avait au bout de mon bras des surfaces résistantes et une multitude indocile et, pour tout dire, ce non-moi qui est aussi l'Autre-que-moi, qui est Autrui. Quoi qu'il en soit, la neutralisation du Plus par le Moins éclate dans l'effort coûteux qui achète ses victoires sur la matière par une grande dépense d'énergie et de fatigue. C'est toute la dialectique du Travail. Chacun peut l'éprouver, il n'est rien qui ne se paye, et les choses belles sont difficiles ; c'est-à-dire que, pour les mériter, il faut y mettre le prix. La distance qui est entre l'instantanéité magique et l'action prosaïque, discursive, laborieuse, toujours impuissante si elle ne tra-

Digitized by Google

verse les épaisseurs d'intermédiaires qui médiatisent son mouvement dans le temps et dans l'espace, cette distance ne mesure-t-elle pas, en somme, tout l'intervalle du rêve à la veille ? Mais il y a plus, et l'on peut dire que toute activité, même celle qui n'est pas effort, comporte sa passivité interne, C'est ce que j'appelle le *choc en retour*. Aristote parle une fois des choses qui touchent sans être touchées, et l'on sait par ailleurs qu'il réserve ce singulier privilège au Premier Moteur, seul capable d'agir par un mouvement de production pure, et sans supporter les frais de son action ; au lieu que les mobiles physiques sont toujours, à doses variées, des moteurs mus, mus par derrière et moteurs par devant : je veux dire qu'ils supportent nécessairement la passion inhérente à leur action. Qu'on nous comprenne bien : la passion n'est pas ici une suite de l'action, mais elle en est le contre-coup immanent et nécessaire ; c'est le même qui est agent par un bout et patient par l'autre bout, et patient en tant qu'agent, « patiens quatenus agens, tactus quatenus tangens », objet en tant que sujet, effet en tant que cause. L'action développe ainsi une sorte de courant induit qui est en sens inverse et par lequel elle s'équilibre elle-même au dedans. Il ne faut pas dire que l'effort se bute à la résistance, mais plutôt que la résistance constitue l'effort lui-même, comme inversement notre effort fait de l'inertie et de la pesanteur un contre-effort. Le départ n'est donc jamais sans le retour, ni l'influx centrifuge sans le reflux afférent... Cette arrière-pensée de l'action, qui contre-balance les mouvements les plus spontanés, les plus directs, les plus gratuits, on l'appellera tantôt calcul de réflexion, tantôt scrupule moral : c'est le bon mouvement qui se ravise, ou c'est le remords qui pince furtivement nos voluptés. Ainsi l'action n'opère pas dans l'éther ; avec sa passivité corrélative, elle projette derrière soi une ombre qui est comme la mauvaise conscience de la réciprocité.

Par où l'on voit déjà que l'existence, pour exister, doit

Digitized by Google

s'exclure elle-même avant d'exclure les autres existences : tel l'esprit, selon Schelling, se nie comme « Grund », pour être vraiment spirituel. L'existence qui se décide à exister, c'est-à-dire qui est en acte, se supprime elle-même comme existence possible et renonce à une partie de soi, tout de même qu'elle renonce à être les autres êtres ; l'affirmation de l'existence est donc croisée par la négation des possibles qui ne seront jamais plus. C'est le prix dont s'achète, ici-bas, l'érection de tout être. De là le vertige et l'angoisse de l'option : l'option est la chose du monde qui ressemble le plus au suicide, car elle anéantit tous les possibles, sauf un qui est possible a fortiori, puisqu'il devient réel. Le possible promu à l'acte est comme le vrai qui est vraisemblable à plus forte raison, tandis que les autres possibles, du même coup et après coup, deviennent éternellement impossibles. La décision ne se rattache donc à l'existence, n'élude donc le désespoir que par cette seule possibilité dont l'érection signifie la mort de toutes les autres. L'avènement à l'acte, on le voit, offre deux aspects contraires qui sont aussi inséparables que le recto et le verso : il est promotion d'existence, et ipso facto il est suppression d'espérances ; il dit donc simultanément oui et non : oui par son côté exotérique et non par son côté ésotérique ; comme la même pente monte ou descend, selon qu'on l'aborde par en bas ou par en haut, ainsi l'existence peut se regarder, pour ainsi dire, en creux et en relief. Car telle est l'alternative la plus générale : il faut se décider soit pour l'infini, qui est inexistant, soit pour l'existence qui est finie ; on ne peut être riche qu'à condition de régner, comme Pluton, sur des fantômes et, vice-versa, on ne peut vivre pour de bon qu'à condition de vivre pauvre. L'infini n'est jamais en acte, et l'actualité en chair et en os n'est jamais infinie... Qu'est-ce qui vaut le mieux : ce tout qui n'est rien, ou ce quelque chose qui n'est plus tout ? Il y a de quoi être troublé, et l'on comprend (car l'enjeu est presque infini) que la conscience hésite avant de jeter les

Digitized by Google

dés ! La conscience joue vraiment le tout pour le tout. Si elle joue le possible, elle ne laissera perdre, c'est entendu, aucune espérance ; elle se réserve, tant qu'elle n'a pas dit oui, un gage et des ressources manœuvrières qu'elle gaspillerait volontiers tout de suite si elle était moins patiente. Il est beau de ne pas faire tout ce que l'on peut, de ne pas dire tout ce que l'on sait, de ne pas devenir tout ce qu'on est ; et il est habile, dans certains cas, de jouer avec la réticence comme avec toutes les puissances surnaturelles de la litote. Le plus fort, dit Schelling, est celui qui peut se venger et ne se venge pas ; pourrait aimer et n'aime pas ; tout est possible tant que rien n'est promis, tant que notre décision, nos serments ou nos vœux n'ont pas défloré l'immensité contingente des futurs. Ainsi la volonté s'abstient pour capitaliser les possibles. Mais qu'elle sache alors ce qu'elle perd en refusant l'étroitesse et, avec l'étroitesse, l'existence aiguë, déterminée, univoque. Certes le possible est infiniment plus riche que l'existence déclarée, car il est tout ce qu'elle est, plus mille autres choses encore ; mais il est tout cela en rêve, et sa richesse infinie est aussi une infinie pauvreté. Ce Tout est Rien, si ce Rien est Tout. L'existence est pauvre, elle aussi, mais d'une pauvreté toute contraire ; le peu qu'elle est, elle l'est effectivement. A quelque chose malheur est bon. L'être abandonnera ses ambitions infinies (car toute détermination est négation), mais il sera en fait, et sérieusement, et sans équivoque ; ceci, mon Dieu, vaut bien le sacrifice de cela... Quel est, en somme, le bilan du passage à l'acte ? L'être, passant du pluriel indéfini au singulier, s'est restreint en étendue, mais il a changé d'exposant, obtenu une promotion toute nouvelle ; la différence entre possible et réel n'est pas de simple format, mais de plan ou niveau ontologique : cela est « d'un autre ordre », comme dit Pascal de la charité, et cette clause irremplaçable qui distingue à jamais l'existence de l'essence fait que l'existence, malgré toute son humble et prosaïque limitation, est encore plus substan-

Digitized by Google

tielle que le plus beau roman. Des deux unilatéralités laquelle vaut le mieux : la possibilité vide, spectrale, platonique, ou l'existence étriquée ? La vérité est qu'elles sont incomparables par définition, étant situées sur deux plans différents, et que chacune d'elles apparaît absolument préférable comme si elle était seule ; elles ne sont pas deux degrés successifs sur une même échelle de valeurs, mais deux univers pour soi : et de là notre hésitation, qui n'est qu'une adhésion successive et totale à deux mondes hétérogènes. C'est un peu « l'angoisse » d'Henri Bremond, ce tourment de l'inexprimable que tous les mystiques ont connu, de saint Augustin à Newman, et qui est à la source de tant de malentendus. D'un côté, nous savons que les religions sont infiniment plus grandes que les églises et le droit que les codes ; que l'esprit est toujours au delà de la lettre, comme le moi au delà de ses propres œuvres ; que nulle aumône n'épuise la bienveillance infinie de l'intention. D'un autre côté il faut que tout soit précis, explicite, aigu. L'imagination peut tout, mais rien ne vaut la bonne et solide réalité... Exister pauvrement, mais enfin exister ! Pour cinq minutes de possession effective ne donnerait-on pas le ciel et tous les royaumes de la terre et les plus grandioses idéologies de la raison ? Et pourtant le virtuel a du bon, car toute possession déçoit à la longue et ennuie. L'existence est donc gain sous un rapport, perte sous l'autre rapport, et c'est pourquoi il est si difficile d'appliquer au passage à l'acte la représentation quantitative, linéaire et scalaire du progrès. Mais comprenons bien que l'absurdité primordiale de l'alternative gît dans le débat de deux prétentions également justifiées : l'incarnation (c'est-à-dire l'expression) est un bien qui est un mal ; l'existence s'actualise toujours « per contrarium » et, par une ironie profonde qui est le paradoxe de toute culture, périt dans l'acte même où elle s'affirme ; c'est-à-dire qu'en se donnant la vie elle s'est donné toute la mort qui est la condition et la conséquence de cette vie, comme le Dieu

Digitized by Google

de Leibniz, voulant d'une volonté antécédente le superlatif absolu, voulait d'une volonté conséquente les guerres et les épidémies et tous les fléaux qui sont ici-bas le prix d'une perfection relative. Cette impossibilité, traversant cette nécessité — voilà, n'est-il pas vrai ? plus qu'il n'en faut pour nous induire en désespoir. Par bonheur la collision en vient rarement à cette extrémité, et l'alternative elle-même, comme nous le verrons, est moins l'insoluble tragédie que déjà une issue à cette situation inconciliable.

Détaillons maintenant la contradiction qui écartèle et déchire notre existence et qui fait toute l'amphibolie du passage à l'acte. L'existence ne peut pas être ensemble tout et quelque chose, c'est-à-dire qu'en choisissant d'être quelque chose elle renonce à tout ce qu'elle aurait pu être si elle était restée inexistante. De là le double visage de l'existence. L'existence, comme le moi, comme l'individualité, ressemble à Janus bifrons — positive par devant et privative par derrière : car être soi, c'est tout ensemble être ce que l'on est et être un autre que les autres ; toute médaille a son revers, et toute forte personnalité son égoïsme ésotérique qui représente la somme de refus et d'exclusions dont on l'a payée. Ainsi il y a pour le quant-à-soi de l'existence deux énoncés aussi inséparables que le principe d'identité et le principe de non-contradiction. Même la force de caractère ne va pas sans une espèce de concentration d'existence, sans un égoïsme qui se recueille et se roule en boule pour vivre plus intensément... Nous ne sommes pas tellement riches que nous puissions nous éparpiller ainsi à tous les vents ! Je ne citerai que l'exemple de Debussy, car il est le symbole même de cette sensualité dévorante, de cette jalousie passionnée du génie. Rien d'affirmatif, de solide et de sérieux n'est possible, si l'on ne se déleste des vains regrets, si l'on ne cesse de loucher vers les ailleurs où l'on pourrait vivre et vers cet autrui que l'on pourrait être. Comme un point se situe à l'intersection d'une abscisse et d'une ordonnée, ou d'un méridien et d'un parallèle,

Digitized by Google

ainsi l'existence est entièrement déterminée quand on a assigné ses circonstances de temps et de lieu ; une existence se repère par sa place dans l'espace et par sa date dans la durée. Ces deux coordonnées qui sont, pour ainsi dire, la longitude et la latitude de l'existence, définissent le caractère « semelfactif », irréversible et vraiment individuel de toute situation historique ; mais elles étranglent aussi ses prétentions à l'ubiquité en la localisant quelque part ; car l'existence n'existe plus n'importe où ni partout dès lors qu'elle est ici *ou* là, ceci *ou* cela : rien que ceci, rien que cela ; la place qu'elle occupe est prise à une autre qui se trouve délogée ou virtuellement exclue. C'est la jalousie de toute collocation spatiale, la protestation revendicative du moi s'affirmant dans ses droits, dans ses frontières privées. On l'appelle parfois impénétrabilité, exprimant par là que les existences sont opaques, massives et se chassent l'une l'autre sur la mappemonde, comme se chassent les atomes dans le plein des atomistes. Allons plus loin : cette partialité de toute situation humaine explique encore ce qu'il y a d'unilatéral dans nos vues sur les solides, sur les corps volumineux et sur le monde en général ; le sujet, comme la monade leibnizienne, a un *point de vue*. Le point de vue n'est pas une notion superficiellement empirique comme l' « équation personnelle », ni une notion rationnelle comme l'a priori ; il n'est pas la relativité anthropologique, pas davantage la relativité gnoséologique, mais plutôt le dénuement ontologique d'un être deux fois circonstancié et soumis, par nature, à la malédiction de la perspective. On ne peut voir une montagne à la fois de près et de loin, d'en bas et d'en haut, de face et de profil ; pendant qu'on est devant, on n'est pas derrière, celui qui est là n'est pas ailleurs, et un aspect lui cache l'autre aspect. L'alternative nous sculpte des paysages stéréoscopiques, tout creusés de sillons et bosselés d'anaglyphes ; et nous vivons ainsi parmi des déformations passionnées qui ne se neutralisent pas toujours mutuellement pour nous

Digitized by Google

livrer le visage total des choses : le solipsisme reste égocentrique, c'est-à-dire injuste, tant que la sagesse de la perception n'a pas restitué aux apparences leurs dimensions objectives et leur épaisseur. Mais comme il faut être raisonnable pour lutter contre l'influence de ce centre perspectif privilégié, exceptionnel qui s'appelle notre corps et dont le moindre tressaillement bouleverse le monde entier des images et de leurs proportions visibles !

Ainsi les existences se gênent et s'entr'empêchent dans l'espace, tellement que le sujet n'obtient plus sur elles que des vues de guingois, et difformes, et baroques, où un détail périphérique se gonfle jusqu'à la caricature aux dépens du tout ; nous sommes comme serait un auditeur trop rapproché de l'orchestre et placé sur le côté, qui n'entend plus que le basson ; toutes les symphonies deviennent des concertos pour basson, et les valeurs instrumentales, au lieu de se distribuer dans l'ordre de leur importance objective sur l'échelle des timbres, font cercle autour d'un détail ridicule. Ce relief bizarre, ce chœur boiteux, cette harmonie de travers — voilà les monstres qu'enfante autour de nous notre condition de créatures dialectiques, soumises à la loi du point de vue. L'un n'entend que le basson, et l'autre ne voit que le bout de son nez. L'espace musical et l'espace optique déforment pour toute présence leurs proportions relatives, parce que toute présence suppose, exige d'innombrables absences. Ainsi les images mentent à l'imagination maternelle, comme la chose décidée à la libre décision ou comme les souvenirs constitués à la mémoire constituante : l'imagination ne défendait son existence infinie qu'en entretenant la concurrence des images, en refusant de se poser sur aucune, en flottant parmi les larves et les possibilités ambiguës ; or voilà que l'élection d'une image bouche à toutes les autres l'accès du verbe proféré et se découpe un certain champ de réalité optique avec son foyer, ses franges, son éclairage propre, son scénario déjà menteur — car toute mise au point ment

Digitized by Google

au réalisme d'une vision impartiale et polycentrique. Qui dit image dit perspective, et qui dit perspective dit alternative. Le Style, qui est préférence, le Goût, qui est étroitesse, trahissent la même concentration d'intérêt, la même attention abstraite et passionnément braquée sur un seul côté des choses. En définitive il n'y a que le silence qui ne nous compromettrait pas, le silence mystique ou, à tout le moins, l'avare concision, la concision qui est continence. Mais la conscience ne s'est pas plus tôt départie de ce malthusianisme taciturne que déjà elle s'engage, si peu que ce soit, et adopte une perspective, et s'aliène à elle-même : la voici reniée, meurtrie, méconnaissable, comme le sont la vie parmi les formes accomplies ou la liberté parmi les dogmes intolérants. Hélas ! pourquoi faut-il que la conscience expire en touchant au but ? que cette fin soit « sa » fin ?

L'alternative fondamentale du Tout et du Quelque chose, c'est en somme l'alternative du choix et du non-choix. Exister, c'est choisir le choix — ; et vouloir être Tout, au contraire, c'est choisir, opter pour l'abstention, puisqu'aussi bien on ne peut être le Tout actuel, mais seulement le Tout potentiel, inexistant et abstinent. Je distinguerai donc : le choix entre choix et non-choix, qui est le plus général et le moins déterminé de tous les choix ; et puis ce choix secondaire qui est l'existence finie ; enfin, intérieurs à ce choix lui-même, toutes sortes de choix dichotomiques qui sont les alternatives concrètes de l'existence, et où je compte les antithèses, les couples d'incompatibles et en général tous les ménages de concepts discordants ou mal assortis. Ces dichotomies sont donc des options à la troisième puissance, puisqu'avant d'en venir à un choix aussi aigu il fallait préférer d'abord l'existence à l'abstention, se circonstancier ensuite selon le temps et le lieu, trancher enfin entre les cas particuliers et polairement antagonistes que la vie nous propose ; de sorte que l'existence apparaît au métaphysicien comme un ensemble

Digitized by Google

de choix imbriqués les uns dans les autres ou, si l'on préfère, comme un système d'aiguillages de plus en plus ramifiés, depuis l'alternative radicale qui nous presse de dire oui à l'être, jusqu'aux fines options de la quotidienneté. Parmi ces dernières, quelques-unes répondent à des disjonctions visiblement privilégiées, et ce sont celles où deux termes diamétralement inverses se partagent la totalité d'un « univers du discours » : l'alternative, cette fois, a un contenu déterminé et décide non plus entre l'existence et le néant, entre le plein et le vide, mais entre les modalités du plein... En veut-on des exemples ? L'intelligence fait rarement bon ménage avec le sentiment, la tête avec le cœur, en ce sens que trop de lucidité dessèche, comme trop de passion rend aveugle ; ainsi l'extrême clairvoyance ne marche pas de pair, ordinairement, avec l'extrême ferveur, mais au contraire il est dit que l'analyse sera tiède et le savoir prosaïque, cependant qu'il faudra un peu d'extravagance pour aimer. Dans tous les cas nous serons incomplets, dissonants et unilatéraux... Quelle désharmonie paradoxale, et si propre à justifier ensemble l'extrémisme passionnel des Romantiques et l'ironie des esprits forts ! Plus paradoxal encore, le même jeu de bascule se livre entre le Savoir et le Comprendre, entre le sens critique et le don créateur, entre l'intelligence et l'action : l'acte évite l'idée, qui évite l'acte, de par cette antipathie congénitale et mutuelle que l'on remarque entre la spontanéité aventureuse de la décision et les stratégies prudentes de la réflexion ; la raison, chacun le sait, agit comme un dissolvant sur les impulsions courageuses et nous retient par ses ruses sur ce seuil vertigineux au delà duquel il n'y a plus que les forces et les événements. Comme nous restons éloignés, en somme, de l'idéal bergsonien : agir en hommes de pensée, penser en hommes d'action ! Pourquoi faut-il, hélas ! que nous choisissions entre l'impuissance spéculative et la brutalité du fiat ? Cette même disjonction, elle sépare, selon Henri Bergson, les qualités de l'intelligence et les

Digitized by Google

propriétés de l'instinct, en sorte que qui a beaucoup de l'un aura généralement peu de l'autre : il est dit qu'un savoir infaillible ne pourra être que spécialisé, au lieu qu'une connaissance sans limites devra être faillible et médiate ; on ne peut pas connaître à la fois hypothétiquement et catégoriquement, selon la forme et selon la matière, car la science des rapports chasse le savoir des choses. Ainsi que préférez-vous ? trouver sûrement une seule chose sans pouvoir en chercher d'autres, ou bien pouvoir chercher n'importe quoi sans être sûr de rien trouver ? C'est là, à y bien réfléchir, l'aporie fondamentale de toute science introspective ou intuitive : la connaissance veut la distance, mais la distance fabrique toutes les idoles du mensonge ; la proximité, elle, serait la vérité même, mais elle s'oppose à ce dédoublement en sujet et objet qui est la condition d'une connaissance impartiale ; et le savoir lui-même n'existe que dans l'oscillation vertigineuse de notre esprit entre ces deux impossibilités : la coïncidence, qui serait véridique, mais qui est inexistante, — l'éloignement, qui est sang-froid, mais aussi retard et menteuse rétrospection. La connaissance est donc un jeu avec l'insaisissable. C'est toute l'incognoscibilité de la mort, de la douleur et des diverses « situations-limite » de l'existence : ceux qui pourraient parler ne savent pas, car la mort seule, précisément, pourrait les renseigner, — et ceux qui pourraient savoir ne disent plus rien, parce qu'ils sont morts ; de sorte qu'on arrive toujours ou trop tôt ou trop tard. Le cas de la création artistique, pour n'être pas aussi tragique, n'en est pas moins aussi singulier : il y a ceux qui savent et qui ne peuvent s'exprimer, n'en ayant ni les moyens ni généralement l'envie ; et il y a le troupeau des bavards et des conférenciers qui peuvent s'exprimer, mais ne savent plus rien ; l'artiste est donc intérieur à son art, comme le trépassé est au-dedans de sa mort, et leur science infuse ne peut-être qu'une science muette. Ainsi il faudrait connaître dans le présent pour connaître immédiatement, et il faut

Digitized by Google

connaître dans le passé, comme l'intellect retardataire, pour connaître objectivement. Or il y a mieux. Comme l'intelligence contredit à l'instinct, ainsi les instincts se chassent les uns les autres, se nuisent les uns aux autres, empiètent les uns sur les autres : c'est que nous n'avons pas assez de force vitale pour supporter à la fois tous les superlatifs du plaisir. De là le sporadisme si choquant de nos tendances, et les fonctions vicariantes, et tous ces transferts de sensualité — dérivations, compensations, refoulements, suppléances et revanches diverses, par lesquels un organisme ataxique s'efforce tant bien que mal de rétablir son équilibre : par exemple, l'instinct migrateur fait concurrence à l'amour maternel et l'instinct de reproduction à l'instinct de conservation ; l'instinct sexuel enfin, le plus dévorant de tous, consume la substance même de notre moi. Cette incompatibilité a aussi un côté moral : car il est impossible de mener de front une vie personnelle intense et une vie sociale généreuse ; l'individu se sacrifie au groupe dans l'espace et, dans la durée, à l'espèce ingrate en qui il espérait se survivre ; et cela est si vrai que Schopenhauer tient le plaisir génésique pour une ruse de la nature qui nous fait accueillir à notre insu la progéniture parricide. Ainsi de deux choses l'une : ou la sagesse personnelle sera insociable, comme chez les Cyniques, les Néoplatoniciens et dans le monachisme chrétien, ou c'est la philanthropie qui sera bonne citoyenne au dehors mais inculte au dedans : car les exigences de la culture, c'est-à-dire du perfectionnement solitaire, ne sont pas toujours d'accord avec celles de la bienfaisance agissante. Surtout l'alternative morale fondamentale, je veux dire l'incompossibilité de la charité et de la justice, l'une qui rend à chacun son dû, l'autre qui, aimant d'amour, donne et pardonne gracieusement, — cette alternative est la source de presque toutes les alternatives concrètes, collisions de devoirs, cas de conscience, qui remplissent notre tous-les-jours : le débat est alors non plus entre les exigences de

Digitized by Google

'âme et les prétentions du corps, mais d'un devoir à ın autre devoir, car le conflit qui divise les plans super- ɔosés de l'existence se renouvelle à l'intérieur de chaque ɔlan ; comme il y a un ordre des instincts, ainsi il doit y ıvoir un ordre des valeurs, et l'alternative est aussi bien ıorizontale que verticale.

Ces nouveaux problèmes tiennent, je crois, à une cer- ıaine incohérence du monde des valeurs, ou mieux encore ı l'indépendance absolue de chaque valeur prise pour soi : ɔhaque valeur vaut mieux que toutes les autres, étant du même ordre que le présent éternel de la qualité ou l'insu- ıarité, clôture et sécession jalouse de l'œuvre d'art ; le monde idéal, dont le centre est partout, apparaît de la ɔorte comme un monde décousu où plusieurs absolus, ɔollicitant notre vouloir déchiré, engendrent un insoluble ıébat. Apprendre à aimer pour soi chacun de ces absolus ſinis, c'est là en quelque sorte le commencement de l'impar- ıialité ; mais c'est aussi reconnaître, durant qu'on est en l'un, l'absurdité impénétrable de tous les autres, car tous ces « jardins clos », toutes ces îles joyeuses ne sont pour une ɔonscience le monde entier que l'un après l'autre. Présences ɛnveloppantes et sur le moment éternelles, bien que tou- jours provisoires après coup ! relatives après coup, et cepen- dant, comme l'amour, toujours infatigablement jeunes et ıbsolues ! C'est un pluriel anarchique où chaque valeur est reine, « imperium in imperio » ; où tout le monde commande ; où il n'y a pas de subordination, mais une suite d'instants éternels, de superlatifs relatifs et de points de vue également justifiés. Ce pluralisme ne serait pas relativiste, car le rela- tivisme détruit l'un par l'autre les superlatifs contradic- toires. En réalité, la préférence n'est pas éprouvée, mais connue ; elle n'est par sur le plan de l'événement, mais sur le plan de la motivation délibérée. Je n' « éprouve » pas que je préfère Fauré à Debussy (sinon par une recons- truction rétrospective, endimanchée, logique, et pour affir- mer une thèse), mais j'éprouve que j'aime l'un comme ceci

Digitized by Google

et l'autre comme cela, chacun d'eux, d'ailleurs, isolément, parce que chacun assume pour moi un ordre d'amour inestimable. Autant demander si le rouge est préférable au vert, ou le printemps à l'automne. Ces échelonnements ne sont-ils pas dépourvus de sens ? Le vert, parbleu, est absolument préférable dans les prairies, et le rouge est aimable sur les lèvres au lieu qu'il est ridicule au bout du nez ; et le printemps, à son tour, repose de l'automne, comme l'automne du printemps. Ce sont là des certitudes que les propositions bergsoniennes sur l'intensité de la qualité nous ont rendues fort claires. Car que serait en acte une préférence effectivement vécue, sinon la simultanéité de trois expériences ? Or trois présents ne sont qu'un seul et même présent, présent complexe, quoique toujours simple en sa triplicité : si bien que la préférence ne serait peut-être que l'adoption de cet amour unique qui est mon présent à la minute où je choisis — car Don Juan lui-même n'aime qu'une chose à la fois. Le sentiment répond par nature au oui ou non, au tout ou rien, à l'attrait ou à l'aversion ; et c'est l'intelligence qui traîne après soi, avec tous les degrés du Mieux, la gradation hiérarchique des valeurs : je dis le Mieux, et j'entends le Plus et le Moins, le Peu et le Beaucoup, et le rang des désirs, et toutes les nuances du crescendo amoureux, et encore cette finesse si fabriquée qu'on appelle le Moindre Mal. Le propre de l'ordre amoureux, ordre intolérant, ordre imprescriptible, n'est-il pas d'exclure, en même temps que l'instance rationnelle, ces Comparatifs de la préférence ? Plus rien qu'un superlatif absolu, qu'on appellerait aussi bien le Positif absolu. Ainsi, il ne faut pas dire : je l'aime plus que tout au monde, car elle est précisément ce monde ; à quoi préférerait-on le Tout, puisqu'en dehors du Tout il n'y a rien ? Concluons que préférer, c'est aimer purement et simplement ; ou bien qu'aimer est toujours préférer. Ce que la passion amoureuse est durablement, tout sentiment l'est à quelque degré. Peut-être avons-nous ainsi plusieurs consciences discrètes,

Digitized by Google

toutes également intérieures à soi, également justifiées, également transparentes pour elles-mêmes, mais l'une à l'autre mystérieuses. C'est ce qui rend l'oubli diabolique. Or, n'y a-t-il pas une conscience transcendante, commune à ces consciences disjointes ? Et comme la personne dédoublée, amnésique cherche le lien qui est entre son état premier et son état second, comme la métaphysique cherche dans l'intuition le point de tangence du conscient et de l'inconscient, de la veille et du rêve, de la vie et de la mort, ainsi nous voulons la commune mesure de ces présents incommensurables, la table à l'intérieur de laquelle ils se classeront. En fait, les valeurs se comparent, et la préférence donnée à une valeur, si elle n'élude pas l'interdiction de les adopter toutes, nous permettrait au moins de nous limiter à bon escient. C'est la conscience de l'alternative. Vérifions toutefois que prendre conscience, ce n'est point cumuler.

II. — Choix

Débat insoluble, pourrait-on dire, par définition, puisque cette insolubilité fait toute l'alternative. Pourtant, si l'alternative ne peut-être « résolue », il ne manque pas de stratagèmes pour l'éluder et la tourner. Je dis tout de suite qu'on en pourrait distinguer trois, que j'appelle : *Neutrum*, *Utrumque* et *Alterutrum*, et qui correspondent aux trois conjonctions Ni, Et, Ou, selon que la conscience préfère tout quitter, tout rafler ou bien choisir. La première solution consiste soit dans l'abstention pure et simple, soit dans l'invention d'un « tertium quid » au delà des deux extrêmes ; la troisième n'est autre chose que la disjonctive de l'option ; quant à la seconde, elle enveloppe toutes les variétés de la synthèse, depuis la simple juxtaposition syncrétiste jusqu'à la médiocre moyenne, et de la moyenne à la synthèse absolue.

Je commencerai par le Choix, qui est de toutes les

Digitized by Google

solutions la plus cynique, puisqu'elle souligne le mal dans l'espoir de le rendre inoffensif par sa gravité même. Être cynique, c'est faire de l'obstacle un moyen et de nécessité vertu, tourner le « quamvis » en « quia ». Puisque la conscience ne peut se guérir du déchirement, si elle abondait dans le sens de son propre destin ? Si nous pesions gaiement sur l'alternative, afin d'en éprouver le sérieux et la profondeur ? La franchise, en nous vaccinant contre ce venin, nous donnera peut-être l'immunité que n'auraient pu donner des remèdes allopathiques. Il en serait donc de l'alternative comme de la plupart des mystères relatifs au mouvement, au devenir et à la liberté : la solution est dans la question elle-même... Ainsi installons-nous en pleine malice, pour rompre le charme, et ne craignons pas d'accentuer la situation dissymétrique et claudicante où l'alternative nous place. Le choix n'est-il pas la netteté, l'intransigeance aiguë qui révoque toute concession et qui tranche brutalement les compromis honteux, les troubles marchandages ? la solution univoque qui expulse son contraire hors de soi au lieu de le digérer; n'admet ni nuances ni restrictions ; ne veut qu'une seule chose, et la veut sans gauchissement ? Là où une conscience trop diplomate biaise et négocie, c'est-à-dire offre sa médiation entre les incompossibles, une conscience loyale va au contraire jusqu'au fond de son choix ; et elle insiste sur ce choix, au risque de se compromettre, et elle coupe court au arrangements ambigus. Cette bienfaisante clarté du choix, je la retrouve d'abord dans l'*action* — l'action fille de la disparité, l'action qui est option : pour que le courant puisse passer, il faut que s'établisse une tension dynamique et comme une certaine différence de potentiel entre le moi et l'autre-que-moi ; c'est le désir qui, inégalisant autour de nous les valeurs, intéresse notre volonté, sollicite le mouvement et décharge ainsi la conscience trop tendue ; et l'équilibre désigne alors ce point d'indifférence ou de désintérêt qui est pour une conscience

Digitized by Google

étale synonyme de repos. Il peut arriver de deux choses l'une : ou bien que l'option soit imposée par l'inégalité différentielle des excitants, ou bien qu'elle soit assumée spontanément par l'initiative d'une volonté entreprenante. Le premier cas est celui du tropisme, l'organisme subissant l'attrait de la moindre résistance ; et le second celui de la préférence aventureuse qui nous incline vers le futur : car l'action ne va pas sans une espèce d'aveuglement passionnel et borné qui oublie tous les possibles, sauf un ; l'action, chacun le sait, est au prix de cette injuste dilection, si habile dans l'art d'exagérer, simplifier et mettre en scène. Tout le contraire de la tolérante lucidité : une raison hospitalière qui, loin de favoriser telle forme d'existence aux dépens des autres, prétend les accueillir toutes comme également justifiées, cette raison égalitaire et trop large sera aussi une éternelle hésitante; du moment où elles sont toutes comprises, toutes réhabilitées, il n'y a plus, sur le plan des idées spéculatives, aucune raison de choisir l'une plutôt que l'autre, car de l'idée on ne peut extraire que des idées : de là les délibérations stériles, et les scrupules, et l'isosthénie incurable du Pour et du Contre, condamnés à se regarder les yeux dans les yeux jusqu'à la fin des siècles. Ainsi l'option est doublement irrationnelle : d'abord parce qu'elle implique la reconnaissance d'un privilège et comme un principe arbitraire d'élection ou prédilection, seul capable d'interrompre l'insoluble tête-à-tête des motifs ; ensuite parce que « préférer », ce n'est pas juger une valeur supérieure à une autre, mais c'est l'adopter effectivement ; et quand je dis : « l'adopter », il faut traduire : l'endosser pour de bon, un beau matin, la prendre sur soi ou avec soi en étendant la main, par un geste aléatoire de main-mise qui nous engage dans le monde sérieux des événements et des existences. Ce geste vertigineux est le « Fiat ». Agir, c'est donc prendre la responsabilité de l'alternative et collaborer avec elle en soulignant par son choix le déséquilibre de toute condi-

Digitized by Google

solutions la plus cynique, puisqu'elle souligne le mal dans l'espoir de le rendre inoffensif par sa gravité même. Être cynique, c'est faire de l'obstacle un moyen et de nécessité vertu, tourner le « quamvis » en « quia ». Puisque la conscience ne peut se guérir du déchirement, si elle abondait dans le sens de son propre destin ? Si nous pesions gaiement sur l'alternative, afin d'en éprouver le sérieux et la profondeur ? La franchise, en nous vaccinant contre ce venin, nous donnera peut-être l'immunité que n'auraient pu donner des remèdes allopathiques. Il en serait donc de l'alternative comme de la plupart des mystères relatifs au mouvement, au devenir et à la liberté : la solution est dans la question elle-même... Ainsi installons-nous en pleine malice, pour rompre le charme, et ne craignons pas d'accentuer la situation dissymétrique et claudicante où l'alternative nous place. Le choix n'est-il pas la netteté, l'intransigeance aiguë qui révoque toute concession et qui tranche brutalement les compromis honteux, les troubles marchandages ? la solution univoque qui expulse son contraire hors de soi au lieu de le digérer ; n'admet ni nuances ni restrictions ; ne veut qu'une seule chose, et la veut sans gauchissement ? Là où une conscience trop diplomate biaise et négocie, c'est-à-dire offre sa médiation entre les incompossibles, une conscience loyale va au contraire jusqu'au fond de son choix ; et elle insiste sur ce choix, au risque de se compromettre, et elle coupe court au arrangements ambigus. Cette bienfaisante clarté du choix, je la retrouve d'abord dans l'*action* — l'action fille de la disparité, l'action qui est option : pour que le courant puisse passer, il faut que s'établisse une tension dynamique et comme une certaine différence de potentiel entre le moi et l'autre-que-moi ; c'est le désir qui, inégalisant autour de nous les valeurs, intéresse notre volonté, sollicite le mouvement et décharge ainsi la conscience trop tendue ; et l'équilibre désigne alors ce point d'indifférence ou de désintérêt qui est pour une conscience

Digitized by Google

étale synonyme de repos. Il peut arriver de deux choses l'une : ou bien que l'option soit imposée par l'inégalité différentielle des excitants, ou bien qu'elle soit assumée spontanément par l'initiative d'une volonté entreprenante. Le premier cas est celui du tropisme, l'organisme subissant l'attrait de la moindre résistance ; et le second celui de la préférence aventureuse qui nous incline vers le futur : car l'action ne va pas sans une espèce d'aveuglement passionnel et borné qui oublie tous les possibles, sauf un ; l'action, chacun le sait, est au prix de cette injuste dilection, si habile dans l'art d'exagérer, simplifier et mettre en scène. Tout le contraire de la tolérante lucidité : une raison hospitalière qui, loin de favoriser telle forme d'existence aux dépens des autres, prétend les accueillir toutes comme également justifiées, cette raison égalitaire et trop large sera aussi une éternelle hésitante; du moment où elles sont toutes comprises, toutes réhabilitées, il n'y a plus, sur le plan des idées spéculatives, aucune raison de choisir l'une plutôt que l'autre, car de l'idée on ne peut extraire que des idées : de là les délibérations stériles, et les scrupules, et l'isosthénie incurable du Pour et du Contre, condamnés à se regarder les yeux dans les yeux jusqu'à la fin des siècles. Ainsi l'option est doublement irrationnelle : d'abord parce qu'elle implique la reconnaissance d'un privilège et comme un principe arbitraire d'élection ou prédilection, seul capable d'interrompre l'insoluble tête-à-tête des motifs ; ensuite parce que « préférer », ce n'est pas juger une valeur supérieure à une autre, mais c'est l'adopter effectivement ; et quand je dis : « l'adopter », il faut traduire : l'endosser pour de bon, un beau matin, la prendre sur soi ou avec soi en étendant la main, par un geste aléatoire de main-mise qui nous engage dans le monde sérieux des événements et des existences. Ce geste vertigineux est le « Fiat ». Agir, c'est donc prendre la responsabilité de l'alternative et collaborer avec elle en soulignant par son choix le déséquilibre de toute condi-

Digitized by Google

tion humaine. Il n'y a pas d'action « en général », et une décision qui ne décide rien n'est que formule verbale, velléité platonique et décision pour rire ; si la pensée peut transcender les présences et les particularités, l'action, elle, est un nominalisme joué, puisqu'agir c'est nécessairement faire ceci ou cela. Cette force passionnelle du choix ne va pas toujours avec la transparence de la certitude ; et ce sont justement les évidences contraires qui fondent chez Pascal le mérite de la foi et la trouble conviction du parieur. Quel abîme entre le dualisme cartésien et l'urgence entraînante de l'alternative ! Aux deux clartés également claires, et claires ensemble, de la pensée sans étendue et de l'étendue sans pensée, succède chez Pascal la philosophie de la disjonction : géométrie *ou* finesse, raison *ou* cœur, un peu de tout *ou* tout d'une seule chose — ces antithèses variées sont contenues dans l'alternative fondamentale qui les résume toutes et qui fait que vivre, c'est forcément jouer l'Au-delà ou jouer l'Ici-bas ; l'ambiguïté allégorique des figuratifs, la condition moyenne de la créature, la fonction même du Médiateur, et jusqu'à cette amphibolie dialectique du Pour et du Contre qui rend les extrêmes ambivoques, tout conspire à brouiller le Mixte que nous sommes, et l'alternative est dès lors comme un éperon que Pascal enfonce dans les flancs du joueur, pour le sommer de prendre parti. Il y a pourtant dans la morale provisoire de Descartes un élément irrationnel qui est du même ordre que la pratique. Tout est préférable à l'hésitation. L'ordre est une chose si importante qu'il ne faut pas craindre d'aller jusqu'au bout et, quand on se fourvoie, de se fourvoyer à fond, et de s'enfoncer dans l'erreur, et de marcher tout droit, carrément, dans le mauvais sens, jusqu'à la lisière lointaine. Chez Renouvier aussi la pensée apparaît comme un choix entre l'affirmation et la négation, et qui se justifie par le fait lui-même, dans le libre exercice du savoir en acte : la croyance opaque, chez Renouvier comme chez Pascal, tient le rôle des certitudes univoques.

Digitized by Google

Il y a donc bien, en opposition avec la clairvoyance timide, ironique et purement négative, un activisme du choix qui prévaut sur notre impuissance ; qui ne craint pas d'adhérer et de s'éprendre ; qui seul met un terme aux oscillations indéfinies de l'aboulique.

Et non seulement le choix promeut l'action, mais il est le ressort et le nerf du *jugement :* comme le moi nie tous les non-moi qu'il renonce à être, ainsi la prédication qui attribue un adjectif à un sujet lui en refuse virtuellement une infinité d'autres ; la prédication est donc de nature restrictive. Si le concept est, comme l'a proposé Goblot, l'attribut qui pourrait se dire d'une infinité de sujets dans une infinité de jugements virtuels, ne peut-on en conclure que le jugement actuel est l'énoncé explicite d'un de ces rapports ? Être, disions-nous, c'est n'être que soi, n'être que ce que l'on est ; et être quelque chose ou une seule chose, à plus forte raison, c'est se resserrer dans les limites d'une définition ; la prédication synthétique, tout comme la prédication tautologique et circulaire où le sujet se réaffirme lui-même à titre d'attribut, cette prédication élit dans la nébuleuse des possibilités un chemin toujours étroit et précis ; là même où le sujet se réfléchit sur soi, la copule annonce une détermination, et toute détermination est négation, cette détermination fût-elle, pour un être, d'être tout. Comme les vallées font les montagnes, ainsi les négations invisibles dessinent le contour de l'affirmation visible ; mais il faut ajouter que ces négations sont plus ou moins sous-entendues : tous les intermédiaires sont représentés entre la simple proposition qui détache, pour le formuler expressément, quelque rapport intéressant, et l'affirmation paradoxale qui se maintient contre des négations menaçantes ; entre le positif qui éclipse le négatif et le positif qui refoule à grand'peine l'attribution contraire : c'est tout l'intervalle du Oui au Si, du λέγω au φημί[1] ou de l'assertion catégorique à la déclaration

1. Dico-Ajo.

Digitized by Google

dogmatique ; et plus énergique le refus latent, plus tranchante l'affirmation. L'affirmation est donc de l'ordre du tabou : comme la sévérité du veto augmente en raison directe de la tentation sacrilège, ainsi la contestation renforce la protestation et, à son tour, enchérit sur elle par une sorte de fièvre dialectique qui raidit le Si et le Non dans leur intransigeance. Toute affirmation est donc θέσις, position d'un rapport[1] qui prend son élan sur le tremplin du refus, se soulève en repoussant quelque chose ; à ces reniements tacites elle doit sa détente et sa force assséritive. Ainsi l'affirmation est de mesure éristique : en posant elle localise, elle recule pour avancer... Cette corrélation comme toute corrélation, a d'ailleurs deux aspects inverses : car si l'affirmation emprunte son relief à l'ombre du refus, la négation, à son tour, est encore un mode de l'affirmation[2], mais une affirmation indirecte et indéterminée (du moins quand la négation affecte vraiment le verbe), puisqu'elle choisit l'univers tout entier sauf un attribut ; c'est pourquoi la mystique et la théologie négative ont besoin de tant d'éliminations successives, de tant de suppressions concentriques pour cerner peu à peu, en resserrant leur approche, ce que l'affirmation désignerait du premier coup : elles obtiennent l'être par soustraction et différence ; entre la négation et l'affirmation le rapport est donc le même qu'entre le choix vague et plurivoque et l'élection d'une particularité. Mais il y a aussi des exclusions créatrices qui donnent à l'affirmation entrain et mordant : sans ces dissonances excitantes, nous dit Schelling, l'affirmation tomberait en langueur, comme la vie perdrait son tonus sans la mort immanente qui l'habite. Ainsi il n'y a pas d'affirmation absolument dense : toute affirmation est plus ou moins poreuse, creusée de vides et de négations qui sont, pour ainsi dire, son non-être

1. Hermann Lotze, *Grundzüge der Metaphysik*, p. 13. Cf. Gustave Belot, *Études de morale positive*, p. 290.
2. Henri Bergson, *Évolution créatrice*, p. 310 et suiv.

Digitized by Google

relatif, qui la font élastique, émouvante et toute sonore.

Le même effet de bascule qui sert à propulser l'action se retrouve donc sous le jugement : mais au lieu que, dans le premier cas, le choix est à faire (le point critique étant toujours celui de la décision), il est, dans le second, donné tout fait, (la proposition étant elle-même la solution déjà élue), je veux dire postérieurement à toute hésitation. Il y a néanmoins dans l'affirmation un élément de croyance qui est du même ordre que la Préférence : affirmer, c'est endosser, prendre à son compte et, en quelque sorte, faire levier en revendiquant la disjonction. Or, il y a mieux. La *personne* appuie sur l'alternative non seulement parce qu'elle agit et adopte des jugements, mais en ceci qu'elle s'adopte courageusement elle-même, consent à elle-même, comme les métaphysiciens racontent qu'elle choisit son démon ou caractère intelligible. C'est cela, le destin : chose fatale, puisque le thème est donné, et ce thème est le moi que je suis déjà, le sujet qui se choisit ; chose libre pourtant, car ce moi que je suis, je peux l'être superficiellement ou profondément, et si le moi-sujet est un thème, le moi qui est objet, c'est-à-dire régime, est un idéal et un devant-être... On choisit selon ce qu'on est, mais enfin l'on choisit. Disons, d'un mot, que cette nature selon laquelle je choisis, c'est ma liberté elle-même, et que je ne suis pas plus libre que ma propre liberté. La personne est donc « causa sui ». On insistera pourtant : je n'ai pas à devenir ce que je suis déjà ; et, d'ailleurs, comment me soulèverais-je moi-même ? Répondons que le moi rompt le cercle du donné par une initiative spontanée et arbitraire, je veux dire sans prise extérieure, en mûrissant des virtualités immanentes qui débordent sans cesse notre aujourd'hui. Il y aurait donc un impératif d'originalité qui n'est pas forcément la volonté d'être excentrique ou, comme Socrate, ἄτοπος, mais l'effort pour se réaliser foncièrement : si médiocre soit-on, le mieux est encore d'être ce qu'on est, tout ce qu'on est ; et le plus humble

Digitized by Google

mouvement de spontanéité, à condition qu'il soit authentique, vaut immensément plus que les rôles en carton de la somptueuse vanité. Ainsi l'original est celui qui veut être soi et rien que soi, absolument soi, qui se veut donc archétype et paradigme, car le modèle est précisément l'Unique en son genre, l'individu qui est espèce, la généralité personnelle ou, d'un seul mot, le « type ». Se vouloir tel qu'on est, c'est donc bien se vouloir un autre que tous les autres, et seul de son espèce — seul à être soi ; et si la sincérité nous est précieuse, c'est qu'elle est justement la coïncidence de la personne avec sa propre ipséité. La personne n'est-elle pas l'extrême limite de la singularité, la rareté qui est tout de suite avant l'inexistence, la rareté tellement rare, et si exceptionnelle, si aberrante qu'il n'en existe pas dans le monde deux exemplaires semblables — en somme l'ἅπαξ par excellence ? Au lieu que les choses matérielles se répètent et apparaissent interchangeables à l'intérieur des séries ou catégories qui les subsument, les personnes sont autant d'absolus, et le choix que chacune fait d'elle-même est bien le plus aigu de tous les choix : car de même qu'on ne peut aimer d'amour qu'une femme à la fois, de même on ne peut choisir ensemble plusieurs absolus. Le principe leibnizien des indiscernables, et le personnalisme de Pascal[1], et l'égocentrisme libertaire d'un Nietzsche, d'un Max Stirner, d'un Schlegel jettent une vive clarté sur le lien qui unit la philosophie de l'option au thème de la personne. Quelle finesse il faut en effet pour discerner ces particularités individuelles et qui n'arrivent qu'une fois ! Et puisque, selon Pascal, le faux est essentiellement le « plurivoque », disons que la personne serait la vérité même et que l'esprit de finesse qui nous la rend distincte dans son unicité délicate serait aussi l'esprit de vérité. A la frivole confusion Schelling et Renouvier, avant Jas-

1. Pensées, section I (Brunschvicg), fr. 7. Cf. Nietzsche, *Le gai savoir*, § 10.

Digitized by Google

pers[1], opposent l'intensité du choix et la force contractive de la décision. Avoir « du caractère », par exemple, n'est-ce pas exister dans une situation tranchante, unilatérale et vraiment historique, s'enfoncer cyniquement en pleine particularité ? Au fond les créateurs ne détestent pas l'étroitesse qui, en les limitant, ramasse leurs énergies et accuse davantage les marques distinguantes de leur singularité. Jacob Boehme dit ceci : sans restriction rien ne commence, rien ne se révèle[2] ; comprenez qu'une existence sage doit se vouloir partielle, partiale et même partisane, fière avec cela de se sentir sectaire, et jusqu'au bout passionnément étroite. Qui dit perfection ne dit-il pas rétraction et limite ? Il entre toutefois dans cette option provocante une arrière-pensée de mélancolie et de résignation : nul ne réclame, sinon par défi, les œillères de la finitude, nul ne renonce de gaieté de cœur à être tout le monde... Dans ce jeu désespéré de l'option, qui ne devine le « tant pis » que la conscience se chuchote à elle-même tout bas ?

C'est que l'alternative ne devient par forcément bénigne par l'outrance. Sans doute, le contraire sert au contraire de repoussoir : telle est la grande loi de corrélation qui fait du vrai une erreur contenue et donne au bien le mal pour pendant : ὑπεναντίον γὰρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη[3]. Il faut que les extrêmes se contrebalancent. Le *Phédon* est tout plein de ces grandes vérités ; et Cicéron lui-même, pour expliquer qu'il y ait autant d'immortels que de vivants, allègue : « ...omnia omnibus paribus paria respondeant[4] ». C'est l'énoncé même de l'ἰσονομία ou

1. Jean Wahl, *Le problème du choix, l'existence et la transcendance dans la philosophie de Jaspers* (« Revue de Métaphysique et de Morale », 1934, p. 405-444).

2. *De triplici vita*, I, 35-36, II. 12. Fr. Schlegel parle de la « Selbstbeschränkung », Fragm. du Lyceum, 1797, n° 37. Mêmes formules chez Solger.

3. *Théètète* 176 a. Dans la théodicée de Leibniz le mal sert à accuser le relief du bien.

4. *De natura deorum*, I, 19 (50). Lucrèce II, 569-580. Cf. Héraclite, fr. 53 (Diels).

Digitized by Google

« æqualis tributio » (« æquilibritas »). Et Lucrèce, à son tour, recueillant de vénérables pensées héraclitéennes, pythagoriques et orphiques, souligne l'antithèse immémoriale des naissances et des morts : les berceaux ont besoin des tombeaux, et la guerre serait bien dialectique : πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς. L'affirmation en général est donc toute lestée de résistances, et la négation est comme le contrepoids qui la hausse autour d'une invisible poulie. Sans doute aussi l'expérience réaliste du choix, qui est aussi l'épreuve de l'acte, nous apporte un renouvellement imprévu en posant des problèmes qu'une volonté superficielle et dispersée ne soupçonne même pas. Pourtant, cette particularisation du vouloir, cette unilatéralité cynique — n'est-ce pas la définition même de la faute ? Bœhme et Baader expliquent le péché comme une hypertrophie du détail qui s'isole de l'ensemble, devient le centre d'une organisation régionale, partielle et toute périphérique. Sédition du moment, usurpation de l'individu, totalisation boiteuse — toutes ces formules ne conviendraient-elles pas également bien au vice et au choix ? Le choix c'est-à-dire la particularité qui se veut totale, et fait comme si elle était seule, le choix n'est-il pas, à sa manière, quelque peu monstrueux ? Naturellement il est toujours possible à une conscience mutilée d'adopter un *modus vivendi* avec son malheur et de s'accomoder à une existence retrécie en regroupant ses forces et réduisant ses prétentions ; avec le corrélat dépareillé que le choix nous concède il est toujours possible de se tailler un univers au rabais, car la partie, pour qui opte aveuglément, régénère le tout.... Mais qui ne voit tout ce que cette demi-existence a de pauvre et d'incomplet ? La malédiction du choix, comme la nécessité de l'attention selon Malebranche provient de la capacité réduite de notre esprit. On ne saurait faire attention à tout ; et de même que l'attention vertueuse se rétrécit pour offrir moins de prise aux tentations proliférantes, de même la

Digitized by Google

conscience attentive, soucieuse d'épargner ses forces se refuse aux causes de distraction ; c'est pourquoi l'intérêt est une sélection limitative, et la perception un tri. La conscience qui choisit et qui fonce tête baissée dans l'alternative, on comprend qu'elle fasse contre mauvaise fortune bon cœur... Mais comprendrait-on qu'elle s'enthousiasmât pour ses propres bornes ?

III. — Logos

Heureusement la nécessité de l'option n'est peut-être pas inéluctable. On nous somme de choisir le oui ou le non, l'esprit ou la matière, la bourse ou la vie — mais il est rare que ces ultimatums correspondent à une dichotomie vraiment exhaustive ; il est rare que l'alternative où l'on nous acule épuise, sans exception, tous les cas possibles. Les situations infiniment nuancées où nous nous trouvons échappent toujours par quelque côté aux partitions incomplètes du dialecticien ; plutôt qu'à la sommaire contradiction, elles ressortissent à la contrariété des extrêmes. L'ἀντίφασις[1] n'oppose que deux incompatibles, mais dont l'un doit forcément exister, puisqu'à eux deux ils épuisent, du moins dans un certain ordre d'idées[2], la totalité de l'univers : la négation logique biffe d'un seul coup, d'un seul mot, d'un seul « non » ce qu'une induction numérative n'abolirait que peu à peu ; l'univers, en dehors duquel, par définition, il n'y a rien (sinon l'univers ne serait pas tout), l'univers se partage en deux moitiés, et tout ce qui n'appartient pas à l'une appartient à l'autre. Le « tiers » est exclu entre les contradictoires, mais non pas entre les contraires, A l'opposition irréductible, absolue, inexpiable fait place une antipathie limitée qui n'exclut pas certains

1. Aristote, Mét. X 4 (1007 b 18) : ἀντιφάσεως μηθέν ἐστι μεταξύ, τῶν δ' ἐναντίων ἐνδέχεται. 7 (1057 a 33) : τῶν δ' ἀντικειμένων ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ. Cf. IV 2, XI 3.

2. Arnold Reymond, *Les principes de la logique et la critique contemporaine.*

Digitized by Google

arrangements. Cette contrariété relative, je trouve d'abord qu'elle est la contrariété humaine κατ'ἐξοχήν, la contrariété pour le vouloir : on hésite entre les contraires, au lieu qu'on tranche entre les contradictoires par une décision arbitraire et imprescriptible de la liberté ; non que la contradiction soit la différence la plus aiguë, la plus critique, la plus écartelée (qu'y a-t-il de plus éloigné que les extrêmes ?), mais parce qu'en choisissant l'un des deux hémisphères de l'être, la conscience joue librement le tout pour le tout ; songez qu'elle est déjà engagée par sa propre existence, puisque des deux contradictoires l'un est toujours choisi. Opter, dans de telles conditions, c'est donc bien choisir son destin. Option radicale, responsabilité infinie ! Faut-il monter ou descendre ? Choisir ὁδὸς ἄνω ou ὁδὸς κάτω, le jour ou la nuit ? Ici personne ne peut rien pour nous, ici nul conseil ne nous aiderait ; comme personne ne peut mourir à notre place, personne non plus ne peut nous rendre ce service de choisir à notre place entre les contradictoires : ce sont des choses qu'il faut faire seul ; ainsi par delà les objections et les arguments périphériques deux discuteurs pressentent l'acte de foi qu'ils devront avouer et qui ne se justifie que par le choix qu'ils en font ; qui n'a pas de titres à produire ; qui dépend de notre seule décision. Tant sont injugeables et insondables les pétitions ultimes d'une volonté mise en demeure de jouer à pile ou face les alternatives totales qui sollicitent notre préférence. S'agit-il maintenant des contraires ? à la bonne heure ! la comparaison redevient possible et, avec elle, la délibération. Seul un scrupuleux comme Hamlet peut hésiter entre Être ou n'Être pas ; par contre, il est normal d'hésiter entre plusieurs façons d'être. On tranche, par un choix intelligible qui est de l'ordre du Caprice, entre mariage et célibat ; par contre on choisit d'un choix empirique entre plusieurs femmes, plusieurs carrières, plusieurs conditions. Autant l'hésitation est insoluble et stérile là où notre tout est en jeu, autant il est naturel de

Digitized by Google

balancer entre les motifs dans tous les débats partiels, justiciables de critères qui les trancendent. C'est pourquoi nos conversions sont plus souvent des déviations que des conversions d'un demi-tour, des conversions « du tout au tout » ; plus souvent qu'entre les deux directions inverses d'une même route, nous hésitons entre les voies divergentes d'un carrefour ; diverger, ce n'est pas se tourner le dos ; et la volonté, qui emploie une partie de son mouvement à s'écarter de la première direction, consacre l'autre à progresser dans le même sens ou, en gros, dans le même demi-cercle... Les tendances explosives de la vie ne se déploient-elles pas en gerbe ou, si vous préférez, en éventail, à partir d'une origine commune ? Un dédoublement qui tend sans cesse à s'aggraver et que retient en partie un cousinage persistant, voilà toute l'ambiguïté dynamique de la divergence. Flatter pour fléchir, consentir pour contrarier, n'est-ce pas là un peu l'art de la persuasion, cet art qui sait dévier les volontés les plus rigides en adoptant d'abord leur inclination, poussant à la roue avec elles et épousant, comme dans un aiguillage, la courbe même de leur caprice ? Mais cette stratégie ne réussirait jamais s'il n'y avait dans toute conscience une somme de possibilités plutôt rayonnantes que contradictoires et toutes jaillies d'un centre commun. Il faut, n'est-ce pas ? avoir tout à fait perdu le nord pour hésiter de cent quatre-vingts degrés ; cette seule pensée donne le vertige. Mais l'hésitation entre les divergents, elle nous guette au seuil de l'acte comme au carrefour de ces systèmes qui sont d'accord sur les principes et en désaccord sur les résultats, qui commencent de concert et se ramifient aux quatre coins de l'horizon : car les principes sont vagues, et les lignes de déduction, une fois qu'elles ont commencé à buissonner, vont sans cesse divergeant.

Avec les contraires nous échappons au couperet du choix. Finis, les ultimatums. Toute une gamme de solutions moyennes s'interposant entre les deux extrêmes, il

Digitized by Google

devient possible soit de s'abstenir, soit de doser son option — car il y a des degrés dans l'option : on peut choisir plus ou moins, choisir en normand, d'un choix abstentionniste qui est aussi une abstention compromettante ; au choix disjonctif, aigu et honnête, succède l'option graduée, à l' « alterutrum » le « neutrum ». Si, comme le démontre le nominalisme, il n'y a pas de néant absolument nul, mais partout quelque chose, nous n'avons plus à choisir entre l'être et le non-être, mais entre diverses formes d'existence ; ni à choisir entre tout l'un ou tout l'autre, mais entre l'un et l'autre, simplement ; et il devient faux, par surcroît, que l'alternative fondamentale soit celle du tout ou rien. Le noir, par exemple, ne recouvre plus toute l'étendue du non-blanc, mais il n'est qu'une des formes innombrables du non-blanc. Le non-blanc commence tout de suite, pour ainsi dire, aux portes du blanc, en sorte qu'on passe d'un seul coup et sans transitions de celui-ci à celui-là en franchissant la limite inétendue qui les sépare. Le blanc et le noir, au contraire, ne sont plus « juxtaposés », mais « opposés » ; non pas immédiatement contigus, mais ἀντικείμενα, vis-à-vis plutôt que nez-à-nez. Choisir, ce n'est donc pas se mettre sur les bras, en bloc, la moitié de l'univers : comme on comprend qu'une si lourde décision engendre, suivant les cas, la timidité ou l'ivresse, le doute ou la mégalomanie ! Non, choisir, c'est maintenant manœuvrer. La distance même qui est entre les extrêmes, aérant la conscience, va nous permettre d'aller de l'un à l'autre, non plus instantanément, mais par un procès ou progrès dont nous réglerons l'allure et les stations successives ; les différentes espèces qui sont dans un genre appartiennent pour ainsi dire au même plan physique, et l'esprit, d'un extrême à l'autre, parcourt de son mouvement continu tout l'entre-deux, c'est-à-dire toutes les espèces intermédiaires. Le blanc ne « devient » pas, à proprement dire, non-blanc, car au plus léger voile qui vient à l'assombrir, le blanc a déjà viré en son négatif ; l'alternative contradictoire veut

Digitized by Google

donc la blancheur immaculée. Mais si le blanc est non-blanc tout de suite, il ne « noircit » que peu à peu, et l'on doit trouver à mi-chemin entre les contraires une sorte de situation équidistante, quelque chose comme le μεταξύ d'Aristote, point optimum et particulièrement favorable où le premier extrême n'est déjà plus tandis que le second n'est pas encore. Des contraires il y a science, car il y a science où il y a relation. Ce n'est pas une vraie relation que l'impossibilité de la coexistence, et la loi des contradictoires signifie seulement ceci que lorsque l'un paraît, l'autre disparaît, que si le premier est là, le second est ailleurs ; qu'ils sont l'un à l'autre comme chien et chat. Ce jeu de cache-cache, c'est l'antithèse pure et simple, et dont il n'y a rien à dire parce qu'elle est sans nuances. Mais il y a de beaux jours pour la raison, qui est en nous l'organe du λόγος (« ratio »), c'est-à-dire de la relation, dès lors qu'à l'antithèse stérile succède la féconde concurrence, l'émulation des extrêmes, ἔρις en un mot, la discorde excitante et dialectique ; c'est, je pense, à cette discorde-là que songe Héraclite quand il parle de l'harmonie des tensions contraires — παλίντονος ἁρμονίη — qui fait vibrer les cordes de la lyre. La raison, ou la discursion, elle veut d'abord les moyens termes qui sont au milieu des extrêmes et qui, entretenant des intelligences dans les deux camps, participant des deux contraires unilatéraux, peuvent offrir entre eux leur médiation. Raison est donc raisonnement et λόγος λογισμός ou συλλογισμός, — pensée indirecte à travers les moyens, et c'est-à-dire « logique ». — Organisé pour la variation, le logos apparaît ensuite comme rapport des rapports, je veux dire liaison entre deux liaisons simultanément indépendantes et accordées : il exprime que l'une est « fonction » de l'autre, varie *selon*[1] les variations de l'autre ; et il met en équation ou formule dans une loi cette correspondance... Que dis-je ? il se complique

1. « Pro » (suivant, d'après...).

Digitized by Google

pour transcrire toutes sortes de relations fonctionnelles du logos simple à la proposition composée, du parallélisme au « chiasme » ou, comme on dit si bien, de la « raison » directe à la « raison » inverse ; ce dernier cas est justement celui de l'alternative, qui n'est pas la concomitance, c'est-à-dire le rapport du plus au plus, mais la variation contrariée, c'est-à-dire le rapport du plus au moins, c'est-à-dire le « contre-pied » ; les deux mouvements, au lieu de se confirmer, s'infirment ; au lieu de s'additionner se retranchent ou s'annulent ; au lieu de marcher de pair, entretiennent l'un avec l'autre un rapport d' « universio », c'est-à-dire une raison inversement proportionnelle. Par exemple, plus la marchandise est abondante, moins elle est précieuse. Triste dialectique, qui donne d'une main pour retirer de l'autre ! pourquoi faut-il, hélas ! que la profusion de l'offre déprécie les valeurs, que la rareté seule soit belle, et que l'homme ne soit riche que de choses viles ? Pourquoi pas la profusion *avec* la beauté, la fréquence *avec* la valeur ? Mais non : il est dit que le total de la valeur restera constant et que ce qui croît par surproduction se fanera par mévente ou se galvaudera par banalité. — Troisièmement le logos joue de la variation contrariée, non pour choisir, mais pour négocier. La raison seule le peut, la raison tolérante que l'on dit aussi impartiale, parce qu'elle participe à la fois des deux extrêmes et parce qu'elle a, comme le Dieu de Leibniz, « plus d'une vue dans ses projets ». La raison compose, mais l'instinct choisit à fond et va jusqu'au bout de lui-même, passionnément, gloutonnement, de par cet exclusivisme absolutiste qui lui est propre ; ou plutôt un instinct ne transige avec les autres que si la conscience modératrice est là pour lui imposer cette concession — car nul instinct ne cède la place de son plein gré : au nom de quoi, en effet, pactiserait-il avec son contraire ? l'idée même du pacte ne suppose-t-elle pas une juridiction ou un arbitrage transcendants qui tiennent compte simultanément des deux extrêmes, qui règlent selon la justice l'ordre

Digitized by Google

et la cité des valeurs ? L'instinct, s'il se consultait lui-même, ne trouverait en soi que des raisons de croître, embellir et prospérer ; mais la raison est l'instance régulatrice qui départage les instincts, ironise sur toutes les exagérations, compense enfin le choix par le choix. Seule elle sait, en effectuant la somme algébrique des facteurs divergents, calculer cette μεσότης qui n'est d'ailleurs au milieu que si les extrêmes sont égaux et qui, pour une situation donnée, retient de chaque force tout ce que le souci d'être complet permet d'en retenir... Pour une situation donnée, autant que faire se peut — ὅσον δυνατόν : car il n'y a pas de superlatif absolument absolu, mais seulement un maximum relatif qui est, pour toute alternative, le meilleur parti possible à tirer des incompatibles. Parmi les coursiers qui, selon le *Phèdre*, entraînent le char de l'âme, les uns tirent à hue, les autres à dia : qui trouvera la résultante ou, comme parle Leibniz, la « voie oblique » ? A travers le parallélogramme de ces forces discordantes, qui tirera la grande diagonale de la justice ? Or l'économie peut cela : faire bonne chère avec peu d'argent, reculer pour mieux sauter, savoir qu'on n'a rien pour rien et que tout profit a quelque concession pour rançon — voilà, n'est-il pas vrai ? bien des aménagements en perspective pour ce logos si habile à louvoyer entre les extrêmes, à se placer au point où, en donnant le moins, il recevra le plus de chaque contraire. Il y a donc une justice d'échange ou réciprocité que l'on appelle précisément commutative (ἀλλακτική) et qui, en soustrayant de mes droits mes devoirs, suppute le reste ou bénéfice net de liberté qui est la différence entre ceux-là et ceux-ci. Ce logos transactionnel, cette égalité inégale, c'est le principe même du contrat ; et comme il règle l'échange des services selon la solidarité sociale, ainsi il détermine dans le temps le sacrifice du présent au futur et du plaisir instantané à l'intérêt le plus durable. Car seule l'option est assez naïve ou impulsive pour respecter l'absolu en chaque singularité. Il en faut, au contraire,

Digitized by Google

pour tous les égoïsmes ; et la raison est justement ce pouvoir de généralité, de désintéressement et de relativisme qui fait à chaque existence sa part.

Ainsi n'attendons pas du logos une synthèse totale qu'il ne nous a pas promise : le logos est une solution de pis-aller — entendez qu'il fait pour le mieux dans un monde soumis à la malédiction de la perspective. Rien n'est pur, absolu et sans mélange, hélas ! Les mots eux-mêmes l'indiquent : être « sage » ou « raisonnable », c'est d'avance se résigner ou, comme on dit si bien, « se faire une raison », car nul n'admet de gaieté de cœur que l'existence soit renoncement. Du pur aloi de la « laetitia » à ces consolations optimistes il y a aussi loin que de la joie à la bonne humeur, ou de Spinoza à Leibniz ; ici l'alternative éludée, là l'alternative transcendée ; ici le logos, et là la synthèse absolue. Le logos nous apprend à faire contre mauvaise fortune bon cœur, à sourire *quand même*, comme les épouses stoïques de Plutarque ; mais il n'y a pas de quoi jubiler. C'est toute la distance qui est, selon Jacob Bœhme, entre Lumière et Clarté — l'une qui est lumière malgré l'ombre, comme l'optimisme malheureux qui emprunte au pessimisme son relief, l'autre qui est plus-que-lumière et au delà de l'optimisme. Pourtant ne nous pressons pas de bannir ce pessimisme de l'optimisme, ce bonheur de pauvre... Le sacrifice ? mais l'option boiteuse en passe par là tout comme le logos : le « sacrifice », je veux dire l'opération « per contrarium », la négation qui médiatise l'affirmation, l'ironie d' « universio ». Toute la question est de savoir comment il faut équilibrer ce sacrifice, et s'il faut sacrifier en compréhension ou en extension : vaut-il mieux prendre pour victime l'existence de l'un des deux termes pour garder le tout de l'autre, ou bien garder quelque chose des deux en sacrifiant quelque chose des deux ? Sacrifice limité, mais concret et total, ou sacrifice large, mais superficiel et abstrait, et qui affecte un peu tous les termes ? Cela est évidemment injugeable, car le choix entre choix et logos est aussi arbitraire que la préfé-

Digitized by Google

rence à l'intérieur du choix proprement dit. Ainsi le logos déplace l'alternative : verticale dans l'expression ou la création (dont j'ai montré qu'elle était compromise par l'ingratitude de la créature), elle devient horizontale dans le logos. Ὁ λογισμὸς τοῦτο ἀντὶ τούτου, dit Plotin[1] : le logos quitte pour mieux prendre, il est sacrifice et récompense, il a les inconvénients de ses avantages ; le logos est donc dialectique. Mais il connaît aussi une sécurité qui n'existait pas pour la brusquerie aléatoire de l'option : l'une joue son va-tout, tandis que l'autre rectifie peu à peu la partialité du point de vue en accommodant, par un effort tonique et toujours humain, à des perspectives de plus en plus cosmocentriques. Ceci reconnu, était-ce bien la peine de substituer au cynisme du choix l'approximation impure du compromis, ce logos qui est aussi combinaison et trouble marchandage ? Tout bien pesé, cela revient au même, et je n'ai pas éludé le statu quo de l'indigence. Le principe d'identité n'est pas suspendu en l'honneur du logos ; parce qu'il y a entre blanc et noir d'innombrables transitions, le logos ne fait pas que le noir soit blanc : mais au contraire, à chaque moment le gris reste gris et le tiède reste tiède, toute qualité étant ce qu'elle est ; et le logos exprime seulement ceci qu'on peut ne choisir aucun des deux extrêmes. Ainsi là où nous voulons le Et nous n'avons que le Ni ; nous maquillons « Neutrum » en « Utrumque ». Je sais bien que c'est la « tendance » qui compte, et que le crépuscule, par exemple, n'est pas le gris en acte, mais du jour qui devient nuit, comme l'aube est le passage de la nuit au jour ; le gris n'est donc pas toujours un certain degré d'éclairage, mais une qualité dynamique qui se transforme, selon que l'obscurité tend vers la lumière, ou la lumière vers l'obscurité... Pourtant, la contrariété ne favorise-t-elle pas ces mêmes confuses analogies que la contradiction exclut ? En guise de synthèse, ne nous fabrique-t-elle

1. Ennéades, VI, 7, 1.

Digitized by Google

pas je ne sais quels mixtes qui ne sont qu'une cote mal taillée entre les extrêmes ? A ce compte, mieux vaut encore la préférence pathétique... Cette triste moyenne, était-ce bien cela que nous cherchions ? Pauvre, pauvre synthèse décidément qui est toute encore sur le plan de la finitude, qui ménage la chèvre et le chou, qui accepte l'incompatibilité et toutes les données les plus mesquines de la vie ! Car nous en sommes là : le logos, n'osant rien d'aigu, nous fabrique un bonheur moyen qui n'est qu'un malheur moyen — bonheur si l'on pense à l'Autre dont l'option unilatérale nous privait ; malheur si l'on considère la plénitude de possession que le choix nous assurait. Me réjouirai-je d'être les deux, ou regretterai-je la possession ? penserai-je au gain ou au sacrifice ? serai-je de bonne ou de mauvaise humeur ? On ne sait que dire : évidemment il est doux d'échapper à la perplexité du choix, mais aussi un tiens vaut mieux que deux tu l'auras, et une seule affection que cent amitiés inconsistantes. En réalité, le logos repose du choix, mais le choix reposerait du logos ; car c'est déjà une guérison, pour les hommes, que de changer de maladie. Le logos déplace la maladie et recule une difficulté qu'on ne peut résoudre sur un point, sans qu'elle se porte sur l'autre. Chassez l'alternative par la porte, elle apparaît dans l'embrasure de la fenêtre ; par la fenêtre, elle rentre, l'insaisissable, l'éternellement renaissante, par la cheminée ou par le trou de la serrure. Ou c'est peut-être qu'elle n'est jamais sortie... Vous les aurez donc, vos deux contraires, puisque c'est cela que vous vouliez ; vous les aurez, mais ils seront moins denses, et si étriqués, si indigents que vous regretterez le temps où vous n'en aviez qu'un ; et soyez tranquilles, vous n'en aurez pas plus avec deux que jadis avec un seul : la conscience n'y aura rien gagné. Donc les extrêmes vont adopter entre eux un certain modus vivendi, comme ce niveau moyen qui s'établit dans les vases communicants. Naturellement on peut toujours s'adapter en se restreignant. Naturellement on

Digitized by Google

peut se passer de ferveur. Naturellement on peut vivre sans musique, sans loisir et sans amour. Mais pas si bien. Hélas ! la vie nous l'apprend de reste : vouloir contenter tout le monde, c'est rendre tout le monde mécontent ; et l'on peut s'entendre avec tous les hommes, à condition de ne plus rien dire ; il y a une réconciliation fade, précaire, verbale, qui est, je crois, bien pire que la discorde et qu'on n'obtient qu'en réduisant à sa plus risible expression le « minimum » commun. Si c'est cela, λόγος, plutôt πόλεμος que λόγος. Car telle est l'incurable, l'insipide indulgence de ces volontés éclectiques et idéalistes qui disent oui à tout le monde pour ne favoriser personne, Mieux encore : comme si une fatalité ironique s'acharnait contre nous, comme s'il était dit que les figures de notre destin se déformeront à notre guise sans jamais s'agrandir, reperdant par quelque côté ce qu'elles gagnent d'ailleurs, je trouve que notre fausse paix sera un peu plus vide chaque fois que grandit le nombre des réconciliés ; et de même, si l'on envisage l'alternative à l'intérieur d'une seule personne, la responsabilité devient plus grave, et plus lourd le tribut, comme grandissent les honneurs. Noblesse oblige, dit-on. Pascal aussi savait que les tentations croissent avec la sainteté et que la faute est plus diabolique quand elle vient d'un juste. Ainsi le Beaucoup devient le Peu, mais le Tout devient Néant : à la limite des logoï partiels on trouverait le logos total qui est à l'instar de Rien, possibilité pure, infinité inexistante, zéro cosmique, comme l'Absolu de Proclus. Le Logos, c'est-à-dire l'amalgame logique des contraires, nous inspire une autre qualité de tristesse que l'ennui ; car l'ennui, c'est le mal inexplicable d'une conscience trop comblée ; mais le logos est vraiment insuffisant, et la conscience sait ce qui lui manque, elle qui, déduction faite de toutes les différences personnelles, s'est donné la généralité la plus abstraite et la plus pauvre. Car qui dit éclectisme dit relativisme, et qui dit relativisme dit scepticisme. La conscience élisant le point d'indifférence entre

Digitized by Google

deux forces égales et inverses qui s'annulent mutuellement, la conscience demeure en repos, immobilisée par Logos ; la conscience, comme l'âne de Buridan, meurt de faim au milieu de ses préférences l'une par l'autre neutralisées.

Ce que nous reprochons au logos, ce n'est pas d'être équivoque, c'est d'être « neutrum », et univoque assurément dans sa neutralité ; équivoque, il le serait, s'il voulait devenir « utrumque », l'un et l'autre ensemble ; or il n'*est*, à proprement dire, ni l'un ni l'autre des deux extrêmes, il est un tiers ordre, « tertium quid » — il n'est rien. Et nous, nous voudrions la vraie synthèse, — la synthèse, dis-je, et non pas l'hybride mâtiné de cheval et d'homme et qui, comme le centaure, n'est pas plus homme que cheval ; c'est la synthèse que nous cherchons, la synthèse seule capable de guérir l'alternative parce qu'en elle les contraires figurent effectivement et totalement, « ipsi et toti et praesentes », et non par délégation, en mandatant un « medium » pour les représenter... Il y a d'abord une pseudo-alternative, dont les deux membres sont moins divergents que complémentaires, s'emboîtant l'un dans l'autre comme moitiés d'un même tout, et non pas en vertu d'une finalité providentielle. Il n'est pas trop difficile, quand les complémentaires y mettent du leur, de refaire l'unité défaite, car ce n'est pas le même qui est dans toute son étendue à la fois l'un et l'autre ; comme dans la parabole de l'aveugle et du paralytique, l'un voit sans marcher et l'autre peut marcher qui n'y voit pas, c'est-à-dire possède précisément ce qui manque au premier. Rien n'est complet, c'est entendu, mais en s'y mettant à plusieurs peut-être les infirmes feront-ils un homme bien portant, à condition toutefois qu'ils ne soient pas tous infirmes de la même infirmité... Même les contradictoires, à ce compte, peuvent passer pour complémentaires, puisque blanc et non-blanc épuisent à eux deux l'univers entier et puisque le tout n'est total que par la combinaison de toutes les unilaté-

Digitized by Google

ralités et de toutes les alternatives. Ainsi les uns seront borgnes de l'œil gauche, et les autres de l'œil droit, mais au total le monde y verra de ses deux yeux. Hélas ! plusieurs pauvretés ne fabriquent pas encore une richesse ; et nous ne voulons pas, nous, de cette solidarité d'engrenage qui ajuste l'un à l'autre les complémentaires, qui répartit entre plusieurs σύμβολα ce que la vraie synthèse réunirait sur une personne ; car c'est la personne, et non le tout, qui est malade d'alternative. Il ne s'agit plus, dans l'alternative, de présences qui se complètent parce qu'elles occupent, en somme, des places différentes et parce qu'elles logent dans les vides l'une de l'autre, mais de présences qui veulent être « uno eodemque loco », et se gênent, et se délogent mutuellement. D'un simple rapprochement mécanique n'attendons pas cette identification. Pour que les deux soient un, pour que l'impénétrable se laisse pénétrer, pour que la raison inverse devienne une raison directe, il faut une opération irrationnelle, seule capable d'obtenir la coïncidence des opposés. Le principe viril et le principe féminin peuvent bien se compléter dans l'association sexuelle : la nostalgie insatiable d'Éros trahit la marge jamais comblée qui subsiste entre le mouvement d'amour et cet androgyne fabuleux dont parle Aristophane dans le *Banquet*.

La réconciliation paradoxale des inconciliables, la synthèse absolue des contraires — fini et infini, objet et sujet, esprit et nature, tout ce vers quoi s'efforce, en un mot, la philosophie schellingienne de l'Identité : tel serait bien l'au-delà de notre réalité déchirée, que cette déchirure soit la disjonction statique ou l'alternative dynamique du choix. La théologie mystique, elle, y arrive d'une autre manière, en affirmant de l'Absolu simultanément les prédicats contradictoires, non pour qu'ils s'annulent, mais pour assouplir la pensée et pour l'infléchir dynamiquement vers l'intuition d'une sainteté alogique et proprement divine : l'objection tourne en argument et

Digitized by Google

l'absurde devient le fait mystérieux qui sert précisément à définir la déité de Dieu ; car c'est le propre de l'Absolu que d'être à la fois infini et parfait, possible et actuel, immanent et transcendant, et d'autant plus puissant que plus sage : c'est-à-dire que la puissance, chez lui, est en raison directe de la bonté, comme l'existence de l'essence ; sa grandeur égale sa miséricorde, et l'omniprésence n'est peut-être en lui qu'un aspect spatial de l'alternative résolue. Plotin, à son tour, nous montre comment l'Un sort de soi sans s'aliéner, et comment l'extase, renouvelant tous les paradoxes de la procession, nous place elle-même au delà des disjonctions du choix. Voici encore un troisième chemin : les Romantiques professent cyniquement l'antithèse sans la résoudre, et dans l'espoir de l'exorciser par l'alliance même des qualités contrastantes ; tantôt ils juxtaposent les extrêmes, comme ces musiciens frénétiques et gourmands de dissonances qui jouent à rapprocher les tonalités les plus hostiles : les extrêmes hurlent de se trouver ensemble, dans la tension aiguë du contraste. Tantôt ils escamotent l'antithèse dans l'océanographie de leurs nocturnes : les abstractions opaques, disjointes, analytiques de la pensée diurne fondent à minuit, quand les ténèbres complices noient toutes les frontières et abattent toutes les cloisons ; les possibles refoulés durant le jour par l'unilatéralité prosaïque du choix se libèrent à la faveur de la nuit dans les songes merveilleux. Tantôt les Romantiques s'adressent au mouvement pour obtenir la synthèse des couleurs et la confusion illusionniste des qualités :

Tournez, tournez, bons chevaux de bois...

Le vertige de la vitesse pourra-t-il ce que n'ont pu les enchantements de l'ombre ? Le Presto, c'est-à-dire la rapidité, le Carnaval, c'est-à-dire le travesti ne finiront-ils pas, en accélérant l'alternance des contraires, par étourdir notre conscience et par transformer le successif en simul-

Digitized by Google

tané ? La « coincidentia oppositorum » désignerait, en ce cas, la limite de nos vertiges. Tant il est vrai que les extrêmes se touchent et qu'on obtient facilement, soit par le Presto, soit par le Carnaval, soit par le Nocturne, soit par la dialectique de l'antithèse, leur consentement à fusionner. Philosophie de l'Identité, théologie négative, virtuosité romantique — ces trois chemins doivent nous mener à une même synthèse qui est, non pas l'accouplement des dissemblables, mais l'Universel concret, l'infini actuel, la totalité à la fois effective et possible. La conscience ne réunissait les perfections inverses qu'à titre de possibilités : les voici réunies, cette fois, effectivement, et c'est-à-dire en vérité. Car c'est sans doute sur le plan de la disjonction que l'infini s'avoue imparfait et inachevé, que Renouvier retrouve l'avantage... Qui trop embrasse, dites-vous, mal étreint ? Et il est bien vrai qu'en un sens on ne peut être universel sans rester, comme les touche-à-tout, superficiel, ni non plus profond sans se rétrécir ; cela est vrai, et le nominalisme a bien raison. Mais si, par hasard, il y avait des généralités existantes ? si l'on pouvait être ensemble universel et profond, et d'autant plus concret que plus abstrait ? L'Idée platonicienne serait dans ce cas, l'Idée que Goblot oppose au concept, parce qu'en elle, justement, la richesse compréhensive croît avec l'extension et l'étendue avec la profondeur : l'universalité est ici en raison paradoxalement directe de la réalité.

IV. — La durée, qui est fidèle mémoire

Or, cet un qui est multiple. ce particulier qui est universel, il est inutile de le chercher dans les étoiles ; il est le prodige familier de la vie quotidienne et il s'appelle la personne : la personne, généralité individuelle qu'on peut appeler « typique » ou « caractéristique » en ce qu'elle est à la fois unique de son espèce et genre à elle toute seule, la personne serait ce que nous cherchons ; je dis bien l'hum-

Digitized by Google

ble moi, et non pas l'ange de saint Thomas ou le génie de Bergson, car la personnalité est un « cas » en même temps qu'elle implique une loi représentative, et cette duplicité fait toute son « individuation ». Là, ou nulle part, on éprouvera le simplisme du Tiers exclu et des alternatives trop tranchantes. Et voyez comme la vie s'entend, sans compromis et sans logos, à mettre d'accord le oui et le non ! Elle n'a pas, elle, à supputer laborieusement, secondairement la moyenne du Pour et du Contre, car la synthèse lui est donnée du premier coup, avant les termes à synthétiser ; ni elle ne calcule, à mi-chemin entre le oui et le non, je ne sais quel Peut-être qui n'est plus ni le oui ni le non, mais tout bêtement l'ἐποχή probabiliste... L'alternative apparaît ici déchue d'une synthèse originale où le positif et le négatif, disjoints pour la réflexion, sont donnés simultanément dans une expérience indivise. A ces profondeurs il n'y a pas encore de bifurcation, pas de carrefour, et pas de croisée des chemins comme celle qui fit hésiter Héraclès et mourir de faim les ânes irrésolus : ce sont là allégories empruntées au monde de l'espace, et il n'y a plus, après Bergson, à déjouer ces jolies fictions rétrospectives ; bien que l'alternative soit toujours la vraie raison du choix, il faut dire que c'est souvent le choix accompli qui fabrique l'alternative, par une reconstruction factice faite après coup, et un peu comme la décision décidée reconstruit derrière elle la délibération ; l'acte volontaire en vient rarement à ce point de simplification où il n'y a plus que deux voies ouvertes et où une résolution cruciale départagera les deux solutions : non seulement parce qu'il en est parfois d'autres qu'on n'apercevait pas, mais parce que les solutions, aux sources du vouloir, sont données l'une avec l'autre, l'une dans l'autre. Car tel fut toujours le sophisme le plus insidieux des dogmatiques et des intolérants : fabriquer artificiellement des alternatives là où il n'y a qu'une multiplicité de compénétration et de fusion mutuelles. Ce n'est pas d'hier que la conscience est

Digitized by Google

sommée de choisir entre le ciel et le diable[1], comme dans ces plébiscites où le peuple, qui jusqu'ici n'a jamais choisi que le ciel, doit répondre par oui ou par non. Depuis les couples polaires et trop symétriques de la pensée primitive jusqu'aux διττοὶ λόγοι des sophistes, toutes sortes de conspirations se sont ourdies pour capturer la conscience dans le filet des disjonctions ; Bergson, pour sa part, a bien montré le cas qu'il faisait des antilogies, en congédiant dos à dos les unilatéralités adverses du déterminisme et de l'indéterminisme, du finalisme et du mécanisme, du réalisme et de l'idéalisme. Platon aussi, il a passé son temps à chercher le principe synthétique capable d'éluder la disjonction de l'Éléatisme et du mobilisme héraclitéen. La participation, qui est la communication limitée, lui sert à cela même ; et comme à mi-chemin entre la science et l'ignorance le *Ménon* découvre l'anamnèse, comme pédagogie et innéisme fataliste se réconcilient dans la Maïeutique, ainsi le dynamisme d'Éros révèle ses vertus démoniques, c'est-à-dire intermédiaires entre le laid et le beau, la privation et la possession. L'ὀρθὴ δόξα du *Théétète* briserait aussi bien des alternatives. Il paraît que ceux qui ne sont pas avec moi sont contre moi... Mais avez-vous songé que, sans être neutres (car Pascal, avant Lamennais, nie qu'il y ait des « indifférents »), ils peuvent être à la fois pour et contre, comme ces désirs ambivalents qui sont eux-mêmes et leur contraire ! Entre la haine et l'amour, le plaisir et la douleur, il y a plus de pactes qu'on ne pense : le masochisme, qui est le plaisir de souffrir, et l'ennui qui est au contraire le malheur du bonheur, le cynisme ou le sacrilège par respect, le dépit amoureux, l'adorable tristesse, et la pudeur, et la coquetterie, et toutes les conduites du tabou ; il a fallu un Freud et un Dostoievski pour déjouer les échanges paradoxaux et les mille complicités clandestines qui se trament, à l'intérieur de ces complexes,

1. R. Clay, *L'Alternative, Contribution à la psychologie* (??).

Digitized by Google

entre les catégories réputées distinctes. Et il ne manque pas non plus de demi-croyances, de menteurs sincères et de mythomanes de bonne foi qui sont, comme l'ironie elle-même, à égale distance de l'illusion et de la vérité ; ce que le langage ne réalise qu'hypocritement, grâce aux malentendus verbaux, à la paronymie et à l'équivoque, la conscience profonde l'obtient d'emblée, c'est-à-dire sans homonymes ni synonymes, elle qui est organisée non pas, comme le langage, en vue de la disjonction, mais en vue de l'immanence. Toutefois ce sont là synthèses de contrebande, furtives et comme un peu honteuses... Faut-il donc inventer une catégorie nouvelle pour désigner ce régime ambigu qui échappe aux deux dimensions du oui et du non ? Nous dirions, en ce cas, que le régime de notre vie est le possible — non pas, bien entendu, cette possibilité négative qui n'est qu'un effet de rétroaction, mais la possibilité germinale, « natura anceps », présence absente, existence inexistante, toujours moyenne entre rien et quelque chose ; ce possible-là éluderait l'alternative de l'infini et de l'acte, car il n'est pas le non-être bien qu'il réunisse à l'état d'involution des prédicats contradictoires. Non que le possible soit une miniature de l'adulte : pas plus que les souvenirs ne logent dans le cerveau, l'avenir n'est inscrit, en caractères minuscules, sur sa raison spermatique ; et il n'est rien, je crois, qui justifie le nominalisme comme « l'homunculus » des préformationnistes : car si les incompatibles ne peuvent se supporter dans l'existence explicite, il est clair qu'ils ne se supporteront pas mieux à l'échelle de la cellule. L'alternative ne perd pas en virulence pour changer de format. Ainsi, écarquillez les yeux tant que vous pourrez, il n'est pas de microscope qui puisse vous faire lire, sur la semence, les promesses du développement. Le virtuel n'est pas de l'actuel rapetissé, l'actuel n'est pas du virtuel agrandi. Le possible ne « ressemble » pas à l'adulte, et pas plus que le schéma dynamique à l'œuvre achevée, ou la modification nerveuse

Digitized by Google

à la sensation, ou, comme Descartes déjà le savait, le feu qui brûle dans la flamme à l'image du feu ; s'il y a quelque chose d' « existant » dans le possible, ce n'est pas la possibilité même, mais le tremplin matériel dont l'espérance se sert pour devenir réalité. Reste donc que la paix des contraires se fasse sur un tout autre plan et sans rapport avec l'espace, dans la densité aiguë, impatiente, extrêmement dynamique d'une « potentia existendi »[1]. Là et pas ailleurs on verra sommeiller les puissances contraires, fondues dans l'amphibolie de leur commun élan. Le possible est quelque chose qui n'est rien. C'est-à-dire qui sera. Et de même le passé, s'il n'est pas rien, puisqu'il est présent en moi comme souvenir, n'est pourtant pas une présence puisqu'il est passé et reconnu pour tel. Ainsi, vive la manœuvre ; et puissions-nous retrouver, dans le possible vital, cette intuition du « milieu »[2] que Schelling reproche aux concepts superficiels d'avoir désapprise.

Cette manœuvre, on a deviné qu'elle résulte de la durée elle-même. Durer, c'est passer, mais c'est aussi persister, tout de même qu'avoir été, c'est ensemble n'être plus et être encore. Montrons que la durée est, pour notre conscience, doublement médicatrice, d'abord comme durable pérennité, ensuite comme écoulement et devenir ; car elle a une façon de guérir l'alternative en demeurant et conservant, une autre en changeant. C'est bien elle, d'abord, qui nous fabrique la double immanence de la vie : l'immanence de succession, c'est-à-dire le passé impliqué dans le présent grâce à la mémoire, et le présent anticipant le futur par préformation ; l'immanence de coexistence, c'est-à-dire le tout figurant dans chaque partie. Car nos expériences revivent l'une dans l'autre comme elles se survivent à elles-mêmes, nouant ainsi toutes sortes d'arrangements impré-

1. C'est le « Seynkönnendes » de Schelling.
2. *Weltalter* (Werke, tome VIII, p. 286).

Digitized by Google

visibles qui sont le principe même de la continuité et de l'infinité mentales : telle la monade de Leibniz, « imperium in imperio », microcosme exprimant de son point de vue la totalité de l'univers ; tels encore, chez Plotin, les intelligibles au sein de l'intelligence comme les transparents au sein de la transparence. S'il y a des parties totales et si l'âme est tout entière présente à elle-même, il faut croire que prendre parti, ce n'est pas forcément être partiel ; mieux encore : il y aurait une universalité en profondeur, une universalité intense qui ne se distingue plus de la partialité. L'étroitesse fervente, l'approfondissement qui nous fait regagner en richesse et densité ce que nous perdons en étendue — c'est à cela que pensent, sans doute, tels théoriciens de la division du travail : car, comme on aime parfois l'humanité dans sa province, on peut aussi, par une consultation attentive et sérieuse, retrouver dans sa profession toute l'ampleur de la réalité sociale. D'ailleurs ne vous y trompez pas : cette solution n'est pas le choix, je veux dire le choix cynique qui fonce à corps perdu dans l'unilatéralité parce qu'elle est unilatérale, et qui se veut aveugle ; non, cette solution est plutôt l'αἵρεσις, la fervente hérésie, celle qui creuse et fouille et médite sa propre étroitesse pour y retrouver, au lieu de l'infini en grandeur, l'infini en ardeur. C'est l'infinité du finitisme, l'impartialité de la passion[1] : car on pourrait *choisir la totalité*, et l'hérésie serait justement ce Tout devenu objet d'une préférence ou élection passionnelle ! L'hérésie est donc ensemble relative et absolue : relative de par toutes les autres particularités qu'elle exclut en choisissant, et absolument affirmative en son épaisse, innombrable, grouillante « connotation » ; en somme elle concentrerait toute l'ampleur du logos dans la pointe pénétrante de l'option. Cette totalité sans cesse régénérée, elle est ce que j'appelle le principe du *Sérieux* et qui nous oppose, en chaque

1. Léon P. Karsavine, dans le recueil *Sophia* (Berlin, 1923), p. 171 (en russe).

Digitized by Google

portion ou moment de notre histoire, le destin intégral de toute personne ; elle dégoûte de la haine, de l'ironie, du mépris et de toutes ces attitudes disjonctives que facilitent, à la surface de l'existence, des rapports entre éléments situés « partes extra partes » ; l'alternative serait, en ce sens, une tragédie un peu comique, car elle repose sur l'abstraction, ou Perspective, qui est caricature naissante... Là est justement le paradoxe de notre situation : l'âme s'offre totale à des circonstances disjointes, continue au discontinu, centrale et toujours profonde à un monde morcelé, sérieuse à la frivolité de l'espace. Une âme tout entière présente à soi méritait mieux que ce système d'absences ! Autour d'un corps existant, pour en cerner l'extériorité, se groupent les sensations visuelles, sonores, musculaires, tactiles, comme vue et toucher se rejoignent, complètent et confirment mutuellement dans la construction de l'espace ; et cependant, pour tant de claviers différents, tant de symbolisations convergentes, je veux dire disjointes à l'origine et conjointes à l'arrivée, il n'y a jamais qu'une existence singulière. Enfin, le fait est là : plusieurs lignes de pensée circulent ensemble dans l'épaisseur d'une vie, quoique la conscience réflexive n'en puisse jamais suivre plus d'une à la fois ; certes on apprend à diviser son attention, et la conscience s'articule et s'assouplit assez pour jouer plusieurs parties ensemble, mener de front plusieurs dialogues. Pourtant, que la capacité de notre imagination reste donc limitée ! Il faut le dire : la règle cartésienne de distinction a été inventée pour une raison débile et qui doit penser séparément les idées séparées, sous peine de confondre ce qu'elle voudrait unir ; la raison, par crainte des mixtes, voudra donc des êtres purs et qui ne soient qu'eux-mêmes, c'est-à-dire sans mélange d'aucun autre. Seule peut-être la polyphonie sait être plurivoque où le logos ne serait qu'équivoque : les voix superposées, qui sont comme l'animation interne et luxuriante du chœur, ces voix se libèrent, tout en restant l'une à l'autre accor-

Digitized by Google

dées. C'est la vocation véritable du contrepoint[1]... La géométrie analytique n'est-elle pas en cela comme la sœur jumelle du style fugué ? Comment fait la musique pour ne pas brouiller tous ces fils qui courent à l'intérieur de la polyphonie ? Comment l'oreille est-elle à la fois intéressée par l'analyse de toutes les lignes mélodieuses et charmée par leur harmonieuse synthèse ? Surtout, comment cette synthèse est-elle goûtée dans l'analyse elle-même, dans l'exquise découverte d'une circulation complexe, mobile, expressive, chantante et modulante qui est, non pas conclue médiatement, mais perçue intuitivement ? C'est que la note transcende les déterminations de l'espace optique, et des possibles opposés coexistent en sa profondeur ; l'expression musicale n'est pas une expression allégorique, c'est-à-dire qu'au dédoublement du signe et du sens ici succède un régime amphibolique où il n'y a plus place pour les métaphores, les analogies et les symboles ; l'homonymie elle-même n'est plus au service des calembours fortuits, mais elle favorise l'indivision de l'esprit et de la lettre, du sens figuré et du propre, de l'abstrait et du concret. C'est la franche duplicité, celle qui est simple autant qu'ambiguë. Ici le spirituel et le corporel retrouvent leur fraternité magique ; je veux dire que l'un apparaît en filigrane au travers de l'autre et que les deux sens exigent d'être reçus simultanément, littéralement, bien que ce soit tantôt le premier, tantôt le second qui affleure à la surface de l'harmonie. Car si la dialectique transcende l'exclusivisme passionnel du monologue, le langage musical, à son tour, superpose plusieurs dialectiques simultanées. Ainsi se compénètrent chez Gabriel Fauré les barcarolles et les berceuses, le rythme des berceaux et celui des vaisseaux, l'âme et les paysages, la pluie sur les toits et les pleurs dans le cœur : ambiguïté des présents et des parfums,

1. Cf. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, tome I, p. 316-317.

Digitized by Google

enharmonie des tonalités synonymes glissant l'une dans l'autre... tout se dérobe en s'offrant, tout est à la fois présent et ailleurs, proche et lointain.

V. — La durée qui est irreversible succession ; et de la grace

Ainsi il n'y a pas besoin de miracle pour changer le *Ou* en *Et*. Une conscience peut exister, et être totale — non pas, à dire vrai, statiquement, en ce sens que ses richesses seraient données en acte, tout étalées dans le présent, mais grâce au dynamisme irrationnel de la mémoire. Or la durée est succession autant et plus encore que constance. La durée, tout à l'heure, c'était la bonne et fidèle mémoire qui ne laisse rien perdre de ses propres puissances, et qui n'est jamais monodique ou unilinéaire, mais toujours plurivoque. Or ce qui se conserve survit comme souvenir, c'est-à-dire comme revenant et fantôme : sinon, en quoi le passé différerait-il du présent ? Jadis n'est jadis que par rapport à un maintenant qui l'a délogé du devant de la scène ; et de même, si dégourdies que soient les basses, la distinction du chant et des parties accompagnantes garde tout son sens : l'image famélique, nostalgique, spectrale — voilà en effet tout ce que tolère l'existence réelle en simultanéité avec sa propre présence ; il n'y a donc pas place pour deux présents contemporains, car deux présents côte à côte ne sont qu'une seule et même présence ; ou si l'on préfère — les passés peuvent coexister « uno eodemque loco » (passés inégalement anciens ou passés de même date, peu importe), car ils tiennent aussi peu de place que des ombres et se laissent traverser sans résistance. Mais il n'y a jamais qu'un présent à la fois. Présence incompressible, et non pas vaporeuse comme le passé. Aujourd'hui ne s'installe qu'en en supplantant un autre qui, par cette éviction, devient précisément son hier. La mémoire, paraît-il, nous livre les hétérogènes ensemble : mais figurent-ils tous dans

Digitized by Google

cette synthèse au même degré et sur le même plan ? n'y démêle-t-on pas plutôt un thème dominant et divers petits contrepoints subalternes qui sont au premier comme les harmoniques au son fondamental ? Cette synthèse est une synthèse inégalement éclairée, une synthèse dont les franges s'estompent dans le flou et la pénombre du subconscient. Ainsi jamais deux moments ne sont donnés ensemble ; le devenir ne nous concède le second qu'en retenant le premier, et laisse les moments s'écouler un par un, goutte à goutte. C'est cela qu'on appelle succession. Le proverbe dit : on ne peut être et avoir été ; ou plutôt le proverbe se trompe, car justement on le peut : je suis celui qui a été ; je suis, moi qui fus ; mais je ne peux me redoubler dans le présent, exister « deux fois à la fois », et l'unicité de la personne répond sur ce point à la finesse aiguë du présent. Et qu'importe même cette plénitude de présence qui nous rend telles minutes plus précieuses, plus riches et plus profondes que des siècles[1]. Qu'importe si tous ces « Absolus » ont chacun leur qualité propre, et si nous n'y pouvons goûter que tour à tour ! Il n'y a pas, d'ailleurs, de présent total qui ne puisse s'enrichir encore de tous les changements, de toutes les innovations du futur. — Mais voici qui est plus grave : nos sabliers ont beau ne laisser passer les instants que peu à peu et, pour ainsi dire, grain par grain — ce mal ne serait qu'un demi-mal si nous pouvions repêcher plus tard l'instant révolu pour y goûter à nouveau. Hélas ! l'alternative ne nous concède même pas l'alternance, je veux dire le rythme alternatif qui nous ferait revivre périodiquement le même présent tour à tour perdu et retrouvé : l'alternance, sans cesse éludée par un progrès irréversible, devient quelque chose comme une évolution en paliers. L'irréversible est ce qui rend notre durée si solennelle ; s'oppose, par l'innovation constante, aux redites alternées. — Outre que les moments ne passent

1. Dostoievski, *L'Idiot*, IIe partie, § 5.

Digitized by Google

que l'un après l'autre, outre que la non-réversibilité même de ce passage le rend plus critique, remarquons que la durée aggrave encore l'alternative par la direction intentionnelle de son mouvement. Il ne suffisait pas que l'un fût après l'autre, non avec : il faut encore que l'un soit plus étroit que l'autre, le suivant toujours plus déterminé que le précédent. Cela ne se reconnaît pas seulement aux grandes options que la vie nous propose : choisir une carrière, prendre femme — voilà des conjonctures où notre décision, quelle qu'elle soit, rétrécira immensément le champ des possibles. Durer, c'est choisir, quand même on ne choisirait point : d'abord parce que la durée est sénescence, c'est-à-dire raccourcissement fatidique, inexorable, imprescriptible d'un laps qui en aucun cas ne sera revécu ; ce qui est vécu n'est plus à vivre ; il faut en rabattre sur les folles prétentions de la jeunesse, et cependant que nos ambitions se limitent, la vie écoulée tend à s'objectiver en biographie[1] : au lieu des tendres cartilages, encore souples, plastiques et malléables, il n'y a plus que des formes ossifiées qui ont leurs dimensions et leur consistance définitives. Et puis, devenir c'est nécessairement devenir quelque chose : le devenir s'appuie par devant, sur les futurs qui veulent arriver et vers lesquels l'incline sa pente naturelle ; la futurition est justement cette certitude que l'avenir viendra, quand son heure aura sonné d'être le présent, un avenir ou un autre, n'importe lequel, et pas forcément celui que nous aurons voulu. A tout moment une foule de choses cessent ainsi d'être possibles ; chaque heure enfuie, modelée ou non par notre action, emporte sa figure éternelle devant le destin, car ce qui est fait est fait. Ce massacre des possibles un à un actualisés, cette hécatombe de contingences que scande, en égrenant les secondes, le tic-tac de nos horloges, c'est cela vieillir. Les espérances se fanent l'une après l'autre, et la sclérose

1. E. Minkowski, *Le temps vécu.*

Digitized by Google

envahissante durcit peu à peu notre moi. Ainsi Pascal a de nouveau raison : tout le monde choisit. Nous sommes embarqués. Et l'abstention aussi, elle est encore un choix, mais un choix qui se fait tout seul par la maturation, usure et consomption des possibles et qui s'en remet au destin du souci de trancher : le temps choisit pour moi, et me décharge de la responsabilité du fiat, et me dérobe furtivement mon passé alors même que j'entends ne peser sur le futur ni par la magie de l'action, pour le fabriquer, ni par les vœux, pour le souhaiter, imaginer ou hâter ; tant est instable l'état de virtualité ; tant le devenir, reculant sur le futur son centre de gravité, s'entretient lui-même en mobilité et déséquilibre. Seulement la décision qui, assumée par une volonté libre, tranche d'un seul coup entre les possibles, s'obtient dans la durée par une érosion progressive de l'existence, un lent amenuisement de la personne, de jour en jour plus effilée, plus frustrée de toute perspective.

Donc toute équivoque sera tranchée ; la chose de Dieu sera franche, pauvre et claire. Et puisque l'acte est ainsi le futur de la puissance, cette puissance vers laquelle il s'efforce par une évolution toute spontanée ; puisque l'accent tonique de la durée est constamment sur l'ultérieur ; puisqu'enfin il est dit que l'existence, de toutes façons, s'effritera, si nous réglions nous-mêmes ce choix qui se fera sans nous, afin d'en garder la maîtrise ? si nous favorisions la vocation de la durée, au lieu de la freiner ? Il faut que tout soit précis, aigu, déterminé : c'est là le souci constant de la nature... Ainsi, pourquoi ne pas aider l'indécis à se décider, guider les possibles qui déjà se déclarent, en sorte qu'ils ne se déclarent pas contre nous ? Si les espérances que nous n'aurons pas voulu déflorer doivent se flétrir dans tous les cas par l'effet nécessaire du vieillissement, autant les cueillir sans attendre qu'elles soient vieilles filles, et au risque même de sacrifier quelques futurs imaginaires. Et que notre inéluctable appauvris-

Digitized by Google

sement soit du moins tel que nous l'aurons choisi. On ne peut ni remonter ni arrêter le cours du destin : mais on peut, en abondant dans son sens, l'infléchir vers les fins préférées ; on peut faire que ce destin, si fatal soit-il, devienne la créature de notre initiative ; on peut, en un mot, assumer son destin. Le choix qui souligne le temps, enchérit sur sa dissymétrie et son irréversibilité, le choix est donc une libre nécessité, un art de persuader le destin, une ruse pour l'exploiter et le dévier, sinon pour l'abolir. Au surplus, et si, d'aventure, nous regrettions encore cette collaboration avec la durée, qui nous fait insister sur notre propre rétrécissement, disons-nous bien que les possibles sont choses vivantes, et donc fragiles — j'entends les possibles dynamiques (car pour la possibilité logique, qui n'a pas particulièrement envie d'exister, elle restera notionnelle jusqu'à la consommation des siècles) : on ne peut donc les conserver indéfiniment dans l'alcool, ni les embaumer comme des momies ; quand on s'abstient à tout prix, on ne garde pour soi que des possibles empaillés, échantillons inertes, artificiels et aussi insensibles aux appels de la vie que des fleurs en étoffe à la douce tiédeur du printemps. Dans ces conditions, et s'il est impossible d'accumuler des droits ou d'être éternellement économe, le plus sage est peut-être d'user son crédit sans prétendre le garder intact ; il y a des cas où la dépense est le meilleur des placements... Et comment ne pas voir que la conscience, en s'abstenant, renoncera au réel sans même retenir l'infinie disponibilité des possibles ? En voulant tout garder, elle perdra tout : et la puissance, et l'existence. Cette vocation de la durée à laquelle notre choix doit s'efforcer de consentir, disons qu'elle consisterait avant tout dans une spécialisation ou différenciation des tendances : dans cette différenciation, qui fait diverger les possibles, à mesure qu'elle les mûrit ; car plus les possibles s'actualisent, moins ils se supportent ; et moins ils se supportent, plus il faut qu'ils se repoussent : en sorte que les

Digitized by Google

lignes du développement, liées en faisceau à l'origine, tendent à s'écarter toujours davantage. La conscience ne réunit les contraires qu'à titre de possibles, comme une charge d'explosifs dont on n'a pas encore libéré l'énergie potentielle ; plus le temps passe, plus ces contraires se dédoublent, évoluant dans tous les sens à la fois en vertu de cette « loi de frénésie » qui conduit toute tendance jusqu'au bout d'elle-même. Un caractère fortement personnel renonce avec franchise à tous ces personnages possibles qu'il aurait pu être et que le temps n'a pas élus. Toutefois les lignes parallèles ou divergentes subsistent en pointillé dans notre histoire, tout comme un écho du thème de l'instinct résonne encore, selon Henri Bergson, à l'intérieur du thème de l'intelligence, et nous restons capables d'éprouver quelque chose à cette place demeurée vide qui est la place d'un de nos personnages virtuels, la place d'une possibilité que le sort aurait pu choisir, la place d'une absence. C'est une sensation toute pareille à l'illusion des amputés. Réminiscence ou imagination, ce pouvoir de prolonger l'autre branche d'une alternative, de formuler tout haut, par une rétrospection visionnaire, les sous-entendus et les arrière-pensées du développement, ce pouvoir atténue en partie l'étroitesse de l'option. La durée ne nous permettra pas d'être Don Juan (car Don Juan lui-même vieillit), mais elle ne défend pas à une conscience spécialisée, partisane, monogame, de romancer ses existences virtuelles ; par delà les déterminations nées des circonstances, elle voudra bien que je me laisse porter par le premier élan de la vie pour en reconstituer les multiples et rayonnantes possibilités.

En réalité le devenir, qui est un effet de l'alternative, en est aussi le remède. Et qui sait si l'alternative elle-même ne fait pas, en somme, toute la résistance objective de l'attente, la nécessité où nous nous trouvons de parcourir tous les intermédiaires sans en sauter, d'égrener une à une toutes les minutes du cadran ? L'alternative est l'inter-

Digitized by Google

diction de coexister ; mais l'alternative n'a jamais interdit aux contraires de se succéder : c'est-à-dire d'être l'un après l'autre sans transition ou bien de passer l'un dans l'autre à travers toutes sortes de transitions continues. On ne peut pas *être* soi et un autre que soi, ce qui s'appelle les deux, simultanément, ἅμα, tout d'une haleine, car ce serait être ce qu'on n'est pas ou n'être pas ce qu'on est ; mais on peut très bien le *devenir*, j'entends être jeune d'abord, et vieux ensuite, et le changement ne sert d'ailleurs qu'à cela, — le changement, c'est-à-dire l'altération qui fait passer l'altérité, qui draine ou dérive les contradictoires selon la dimension du temps. Le temps résulte ainsi d'une exigence traversée par une impossibilité : l'impossibilité pour les contradictoires d'exister à la même place, l'exigence de réalité qui soulève tous les possibles ; ce débat n'a d'autre issue que l'allongement de durée, solution moyenne entre l'actualité absolue et la partialité éternelle des existences brutes. Chacun est libre de durer. Le temps, qui est la seule dimension sous laquelle nous avons gardé quelque mobilité, pacifie et cicatrise la contradiction en la rendant inoffensive. Si donc la durée qui est mémoire me garantit, grâce à la survivance du passé, une certaine simultanéité implicite des contraires, la durée qui est devenir me garantit la possession explicite, plénière et successive de chaque particularité à tour de rôle élue. Cette simultanéité, elle n'est précisément simultanée qu'à condition de rester implicite ; pour prendre conscience des particularités multiples qui coexistent en elle, il faut déjà du temps : cette conscience d'une coexistence est donc elle-même une conscience successive, une conscience qui prend du temps, et s'écrase en pluralité détaillée, et occupe un discours. La succession est bien plus que le choix, si elle est bien moins que la synthèse : ma propre histoire me propose, en diverses occasions, toute la gamme des choix successifs, toutes ces options variées et multipliées desquelles peu à peu se pétrit une biographie. Durer, c'est ainsi goûter tour à

Digitized by Google

tour aux diverses insuffisances de la condition humaine pour composer progressivement avec elles une existence à peu près complète ; et la durée elle-même est en quelque sorte fabriquée par ce voyage à travers les possibles ; par ces tentatives continuées d'un désir qui frappe successivement à toutes les portes. A chaque instant je ne veux qu'une chose, et je ne suis qu'un seul présent, une seule passion, une seule chanson, une seule pensée, car on ne peut avoir plus d'une pensée à la fois ; mais, au total, il y *aura eu* dans ma durée de quoi faire un personnage complet, multiforme, multicolore et parfaitement heureux ; une succession de points de vue partiels fera peut-être une image omnilatérale : telles ces armées manœuvrières qui, incapables de garnir tous les fronts à la fois, s'arrangent pour avoir partout, grâce au mouvement, la supériorité numérique sur un ennemi plus nombreux. Mon présent qui selon l'espace n'est que ce qu'il est, apparaît, à titre de moment, comme toujours plus et toujours autre que soi-même. Si donc on déroulait dans la juxtaposition de l'éternel le film du temps déjà devenu au lieu de le vivre au fur et à mesure, on verrait les contraires se tendre amicalement la main. Mais il y a plus. La durée, c'est avant tout, l'intervalle ; et il n'importe que les contraires, à tout moment, ne soient qu'eux-mêmes, que le temps de leur modulation soit toujours assignable et qu'au delà de ce seuil le premier ne soit plus, tandis que qu'en deçà le second n'est pas encore ; ce vertige de l'instant ou « point-limite », Dostoievski l'a passionnément, sadiquement recherché dans l'articulus mortis, dans l'aura annonciatrice de l'épilepsie, dans la transe amoureuse. Et la curiosité de M. Gide irait plutôt à la « limite de résistance » dans la tentation : « Je suppute l'instant extrême. On peut encore. On peut encore... On ne peut plus ! C'est une arête étroite, sur laquelle mon esprit se promène. Cette ligne de démarcation entre l'être et le non-être, je m'applique à la tracer partout... L'on tient encore ; la corde est tendue jusqu'à

Digitized by Google

se rompre sur laquelle le démon tire... Un tout petit peu plus, la corde claque : on est damné[1]. » C'est aussi le grand Commencement de Schelling, l'instant « pulsatile » de Jules Lequier et Renouvier, la goutte d'eau qui fait déborder le vase, le Fiat divin qui décide arbitrairement de la création, la seconde critique de l'explosion, tout cela en un mot qui hante l'esprit de Kierkegaard comme la soudaineté en général hante l'esprit des mystiques. Ainsi la nature fait des sauts, et toute gradation progresse par saccades, nouveautés et évènements discontinus. N'empêche que ces mutations vertigineuses, il faut perdre conscience pour les expérimenter, soit dans la mort, soit dans la minute sacrée de l'extase, soit dans cette coupure indivisible où s'opère la révolution du vouloir. C'est toute l'aporie de l' « acervus ruens » : plus tôt il est trop tôt, et plus tard il est trop tard. Il faut, dit-on, qu'une porte soit ouverte ou fermée ; mais entre la porte fermée et la porte ouverte il y a la réalité dynamique, indivise de l'ouverture ; sous-tendant la succession des partis-pris intermittents, il y a le parti qu'on est en train de prendre ; derrière les moments « pulsatiles » il y a cette coulée de temps qui est altérité naissante et où mûrissent peu à peu les inspirations de notre liberté.

J'ai montré naguère pourquoi la science n'allait jamais avec l'événement ; et cela était vrai surtout pour la science de la mort, car la mort elle-même veille à ce que rien ne transpire. Le secret est donc bien gardé. De toute éternité la vie et la mort habitent ainsi l'une au-dessous de l'autre, et nous ne savons rien ! et rien n'a jamais filtré ! C'est que de l'une à l'autre on ne passe que dans un seul sens, et qu'une seule fois — la première fois — étant toujours aussi la dernière ; rien n'est donc plus « solennel » que l'occasion ainsi offerte. Si notre savoir de l'amour est un peu plus

1. André Gide, *Les faux monnayeurs*, p. 364-366. Cf. Dostoievski, *L'Idiot*, tome I, passim. Léon Chestov, *Les revélations de la mort, Dostoievski-Tolstoi*, p. 79 ; *Qu'est-ce que la verite (Ontologie et Éthique)*, « Revue philosophique », 1927, I, p. 66, 73.

Digitized by Google

avancé, ce n'est pas que l'amour rende bavard, c'est qu'à la rigueur on en revient, et qu'on peut même recommencer. Depuis si longtemps qu'il y a un mois de mai, et des amoureux dans les squares, on pense bien que les langues ont fini par se délier : ce n'est plus, comme pour la mort, le régime de la soupape empêchant toutes les fuites, mais au contraire la frontière largement perméable, et qui laisse le message tôt ou tard s'ébruiter. Entre l'amour et le reste de la vie, toutes sortes d'échanges se produisent par endosmose et exosmose. Quiconque sait les surprendre à temps, capter au vol le mouvement amoureux, je veux dire la flagrante conjoncture, celui-là possède la science avec l'événement, et j'appelle cette science sa gnose. Or ce mouvement irréversible qui pousse la conscience vers le futur est le même qui nous permettra, dans l'acte gracieux, de surmonter ce que j'appelais l'alternative analytique ou « choc en retour ». Pour exister, on s'en souvient, il faut non seulement renoncer à être un autre, mais encore renoncer à une partie de soi-même : je dis bien renoncer à soi, et non point être soi, plus son propre contraire, ni envelopper les contradictoires dans une synthèse enrichissante, car cela est justement l'alternative vaincue ; et nous, en disant : Renoncer à soi, nous voulons dire : S'annuler soi-même, non pas être ce qu'on est, et le contraire en même temps. Il n'y a que l'acte « pur », c'est-à-dire absolument dense, qui n'ait pas à se compenser lui-même, et qui soit entièrement tout ce qu'il est. Mais une conscience toute tendue vers la nouveauté et vers l'altérité à venir, une conscience docile à la vocation du temps, je dis que cette conscience trouvera facilement, dans l'offrande de soi, la plénitude de son être propre. Au lieu du futur, mettez l'Autre : ce qui était recul ou arrêt, sera pour nous le geste qui se reprend, l'amour qui se découpe sur un fond d'amour-propre. Le geste gracieux, lui, est tout positif par son mouvement, bien qu'à chaque instant et en chaque point sa course se résolve en stations, scrupules ou calculs d'intérêt ;

Digitized by Google

et l'inspiration amoureuse n'est peut-être en somme qu'une durée au suprême degré de sa densité, un devenir fulgurant où la succession de l'avant et de l'après se contracte dans l'instantanéité d'un éternel présent. Pourquoi dès lors la conscience ne surmonterait-elle pas dans certains cas cette justice disjonctive qui assigne à chacun son lieu privé, cloisonne l'espace diurne, distribue enfin les territoires et les compartiments d'étendue ? La justice n'est autre chose, en ce monde fini, que le bon usage de l'alternative. Il y a peut-être de ce côté une grande espérance pour nous. Toutefois ne nous grisons pas de métaphores. Notre situation n'est pas absolument absolue, mais relativement, c'est-à-dire que si la personne se totalise au dedans, en chacun de ses propres états, elle se totalise comme caractère distinct de tous les autres caractères : ainsi il n'est pas question qu'elle élude cette loi des corps qui délimite, articule et partage, fixant à chacun sa portion. Cet infini a des confins. Pourtant, du réflexe clos à la volonté ouverte, qui ne voit peu à peu grandir la marge d'arbitraire et de gratuité de nos actions ? s'accroître à l'infini, grâce aux stratégies de l'attente, la disproportion qui est entre l'excitant et la riposte ? A la limite de ces actes de plus en plus imprévisibles, comment ne pas imaginer quelque chose comme une spontanéité pure, action gracieuse et gratuite, absolument directe, absolument charitable ? Le voilà, le vrai Premier moteur, ou plutôt le premier mouvement, tout efférent, centrifuge, amoureux, et si pur d'arrière-pensées qu'on ose à peine y croire ! Nous autres, nous n'avons, hélas ! que des sentiments indirects ou secondaires, c'est-à-dire que nous ne sentons que par contre-coup, en réaction à un refus virtuel qui donne leur relief aux passions : on aime contre quelqu'un, on aime en haïssant ; l'amour, qui veut le mystère et l'intimité de la confidence, veut aussi le contraste : ainsi l'amant est naturellement jaloux ; aimer tout le monde, c'est n'aimer personne, et la préférence elle-même ne va pas sans cet exclu-

Digitized by Google

sivisme étroit qui est, pour ainsi dire, l'ombre portée de la dilection. Nietzsche, on le sait, veut un surhomme pour être le porteur des actes positifs et la source primaire des évaluations : et nous dirons, nous, que c'est là tout simplement la définition de la joie[1], cette joie qui est dans l'ordre du plaisir comme la création dans l'ordre de l'acte et qui est le départ sans le retour. Tel le don irréversible qui donne sans rien demander en échange, tel le pardon désintéressé, immérité, et qui pardonne, non point malgré la faute, mais à cause d'elle précisément : l'onde de reflux ne parcourt ni ce don ni ce pardon, et les situations réactives sont aussi inférieures sur ce point au mouvement du pur amour que l'ordre de la justice à celui de la grâce.

Il y aurait donc bien un amour total. Sur le plan de l'humanitarisme philanthropique, qui est celui des généralités empiriques, vagues, verbales et indéterminées, reconnaissons qu'il n'y a pas de patrie universelle, et qu'un amour total se dissout lui-même, à moins qu'il ne se pose en opposant un monde virtuel à sa propre infinité ; car Cosmopolis elle-même veut des frontières. L'amour énergique et incarné et consistant a certes besoin de haines pour découper sur le fond de l'existence la personne aimée et en affirmer la promotion : la haine n'est donc bien, en ce sens, que le verso de l'amour, la somme des refus implicites que prononce, en son for amoureux, un amour qui doit reprendre élan sur la querelle. Or il y a un amour total qui n'est pas un amour fantôme. Je dis que la conscience peut se mettre dans cet état de grâce où l'effort ne coûte plus rien, parce qu'il n'y a plus rien à rembourser, et parce que notre joie, étant sans mélange, s'éprouve elle-même toute positive. En ce point commence l'arithmétique paradoxale de la charité... Le logos inverse redevient direct, et les prodigues font plus d'économies que les avares. Comprenne

1. Voy. p. 138.

Digitized by Google

qui pourra ! Plus ils donnent, plus ils sont riches ; c'est que le cadeau n'est plus retranché d'un avoir fini, relatif, et qui diminue par le prélèvement de la bienfaisance aumônière, en sorte que le donateur n'a plus ce qu'il a donné : non, ce qu'il a donné, le donateur le possède encore, à condition toutefois qu'il n'en sache rien et qu'il ait eu vraiment l'intention de se priver, car il suffit (ironie de la grâce !) qu'il ait nourri l'arrière-pensée d'une récompense pour que ses dons en effet l'appauvrissent. Il ne s'agit pas en effet de se faire payer de retour : c'est le don lui-même qui nous paye, s'il est désintéressé, comme le remords nous rédime s'il n'est pas mercenaire. Donner amoureusement, c'est donc bien aussi recevoir, et le bienfaiteur est en même temps un bénéficiaire — bénéficiaire de ses propres bienfaits, gratifié par sa propre grâce ; non pas que son offrande lui serait rendue plus tard au centuple, comme il est promis dans les sermons, mais parce qu'il y a dans le mouvement de charité une création positive, une nouveauté qui enrichit simultanément le donateur et le bénéficiaire : le Plus traîne après soi non pas le Moins, comme pour les quantités finies qui se transforment en se conservant, mais le D'autant plus. C'est tout le mystère de la mutualité amoureuse. L'amour que j'inspire est un ingrédient de celui que j'éprouve, c'est-à-dire que non seulement il le récompense et le complète, mais encore le constitue, comme on dit que l'amour duquel Dieu aime les hommes et l'amour des hommes pour Dieu sont un seul et même amour. Aimer sans être aimé, comme les amants éconduits, être aimé sans aimer, comme les poupées en porcelaine : voilà les situations malheureuses, mutilées, alternatives, où nous place notre condition de créatures : les hommes ne désirent que les femmes qui aiment d'autres hommes, mais justement ceux-ci désirent d'autres femmes ; ils méprisent ce qu'on leur offre et n'ont envie, hélas ! que de l'amour offert aux autres ; ou alors, quand ils ont envie les uns des autres, ce n'est jamais au même moment. C'est le triste carrousel

Digitized by Google

d'*Andromaque* et de *Dichterliebe*[1]. La coïncidence de deux intentions, l'une faite pour l'autre, n'est-elle pas un hasard miraculeux ? L'amour est ici-bas bien mal distribué, et le pis est que cette désharmonie ne tient pas à une mauvaise répartition, comme c'est le cas pour le rapport de l'offre à la demande, mais à une incohérence et ataxie constitutionnelle de notre destin... Tout pourrait en somme si facilement s'arranger ! C'est le cas de le dire, le succès en cette matière prouve l'authenticité ; et inversement si le sentiment que j'inspire suffit à glacer celui que j'éprouve, c'est que ce dernier était vaniteux et apocryphe. L'amour total va non point à des choses ni même, comme la condoléance, à des sentiments symétriques, mais à un autre amour qui est, précisément l'amour de cet amour et qui lui réciproque son amoureuse intention. L'amour appelle l'amour comme la confiance appelle la confiance, de par cette loi cumulative de l'avalanche qui exalte deux âmes dans la communauté d'une passion indivise... Une âme vaut bien une âme, n'est-ce pas ? C'est donc le même qui est l'aimé et l'aimant, l'objet et le sujet, l'effet et la cause ; qui est, pour mieux dire, « causa sui », amoureux de l'amour ; mais il arrive ceci que le reflux afférent, loin de neutraliser l'influx efférent, comme c'est le cas pour la conscience douloureuse, le renforce, les mouvements inverses étant, en somme, de même sens ; en sorte que le même mouvement s'enrichit à la fois de toute la joie virile de l'activité, de toute la douceur féminine de la passivité ; jouit non seulement de se ressentir, mais de voir sa propre image réfléchie au miroir de l'Autre. Tout lui est positif, et même le négatif ; et son écho en l'Autre est, pour ainsi dire, un des harmoniques qui composent sa sonorité. C'est toute la distance de l'amour au respect. Le respect, relation ascendante, unilatérale,

1. *Ein Jüngling liebt ein Mädchen*
Die hat einen Andern erwählt ;
Der Andre liebt eine Andre, etc., etc.
(Henri Heine, *Intermezzo lyrique.*)

Digitized by Google

réversible, où l'un donne sans recevoir et l'autre reçoit ıns donner, le respect ignore cette coïncidence du φιλεῖν , du φιλεῖσθαι, de l'Amo et de l'Amor, qui fait toute la ıutualité amoureuse. Le respectueux n'est pas respecté ı retour par celui qu'il respecte ; il est donc plus isolé que amant. Le respectueux n'entend pas dans son respect, ɔmme l'amant en son amour, cet écho fraternel qui est ı voix d'Autrui, qui est Alter ego, mon autre Moi-même! Ἐστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός . Non, le respectueux clame ans un désert. Et l'amour, lui, il affirme précisément ı contradiction la plus aiguë : car c'est la même chose n moi (je veux dire mon tout, en tant que personne) qui st aimante et aimée, et au même moment (je veux dire ous le même rapport), et l'Autre aussi (tout seul et tout ntier) est à la fois l'aimé et l'aimant. En langage émana-iste, nous dirions que la conversion elle-même est une ɔrocession. L'amour, dès qu'il a transcendé le plan commu-atif de l'échange, cesse d'être une grandeur dont il y aurait quartier, moitié ou fraction, pour devenir une totalité tou-ours complète, un trésor inépuisable qui se recrée et renou-velle spontanément. Tel l'amour, loin de se diviser, s'exalte dans le partage ; au lieu de se dédoubler, se redouble : tel ie sujet, dans l'extase sympathique, sort de lui-même en s'approfondissant lui-même : quelle magie lui permet d'être ensemble soi et un autre ? Telle enfin la vie, selon Guyau, devient plus intense à mesure qu'elle rayonne davantage, résolvant ainsi l'incompatibilité de la bien-faisance sociale et de la culture individuelle, de la géné-rosité follement prodigue et du perfectionnement jaloux. C'est que le mouvement se révèle toujours sensitif à quelque degré, la sensation toujours relativement motrice : la dis-jonction du centrifuge et de l'afférent s'efface ainsi aux deux pôles, dans la conscience douloureuse et dans la joie. Kierkegaard a beaucoup insisté[1] sur cette relation para-

1. *Christliche Reden* (1848), II. Stimmungen im Leidenskampf (Diederichs, Iéna, 1929, p. 105-112).

Digitized by Google

doxalement directe de l'échec et du bonheur : On peut tout gagner sans rien perdre, regagner éternellement ce qu'on perd temporellement ; et plus on est pauvre, plus on enrichit autrui ; car les biens spirituels, tels que la Foi, l'Amour ou l'Espérance, et qui sont tout entiers dans la communication, appartiennent en commun à celui qui les possède et aux autres : ils expriment à la fois l'universellement humain en moi et la possibilité essentielle, c'est-à-dire essentiellement participable en tout homme ; de sorte qu'on ne peut pas aimer trop ou trop donner. Les propriétés matérielles, au contraire, sont naturellement closes et jalouses, c'est-à-dire inhumaines, en ceci que la chose possédée (argent, ou même talents et savoir) est prise à un autre, qui s'en trouve privé : Tu n'auras pas ce que j'ai. Il n'y a donc de communauté possible que dans et par l'amour : non pas, comme Kierkegaard a l'air de le croire, parce que l'objet spirituel serait d'une autre nature que le matériel, mais parce que précisément il n'y a plus d'objet du tout ; — plus de chose, mais le pur mouvement d'amour qui transcende deux fois la disjonction alternée : plus je donne, plus je possède ; et plus je possède, plus les autres sont riches. Et ce n'est pas tout : l'amour ignore cette satiété qui limite au dedans les plaisirs empiriques et qui répond à la loi dialectique de l'ennui ; l'amour est absolu, infini et inépuisable comme la nature : on se lasse de jouir, mais non d'aimer, et le cadeau dégoûte plus vite celui qui le reçoit que celui qui le donne ; l'amour est aussi étranger au Trop souvent qu'à la catégorie du Trop en général. On se lasse de tout, plaisante Aristophane dans *Ploutos :* τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ἐστὶ πάντων πλησμονή. « *Chrémyle :* D'amour... *Carion* De *:* pain... *Chr :* De musique... *Ca :* De sucreries... *Chr. :* De gloire... *Ca:* De tartes... *Chr. :* De figues sèches... *Ca. :* De galettes d'orge... *Chr. :* De commandements.... *Ca :* De purée de lentilles... » On se lasse des choses, mais non de l'infatigable mouvement créateur qui les renouvelle.

Digitized by Google

Toute spontanéité n'est pas aussi angélique, initiale et inconditionnelle que celle-là, car l'amour pur est aussi rare que le génie. La gratitude, par exemple, la gratitude qui est gracieuse et pourtant réactive appartient à un plan intermédiaire entre l'obligation fermée et le don charitable, immérité, créateur : appelons-la, si vous voulez, obligation facultative, réaction libre, spontanéité seconde ou gré amoureux. A la première grâce du bienfait répond secondairement, mais librement, la gratuité de la gratitude ; à la création, l'élan subalterne d'un cœur reconnaissant. Le bienfait reçu n'aliène en rien ma liberté, ne grève mon plaisir d'aucune hypothèque, bien qu'il m'induise en volontaire humilité. Toutefois le paradoxe gracieux s'accomplit à quelque degré en chaque vertu. Une vertu ne va pas sans toutes les autres : voilà ce que Kant nous a appris en déplaçant l'attention des virtuosités superficielles ou disjointes sur l'intention qui est le foyer central de toute excellence et qui fait vertueuses les vertus. Ordinairement une vertu n'exclut les autres que lorsqu'elle est insincère, verbale, mondaine : que serait, par exemple, la justice sans le courage ? le courage sans la tempérance ? et, comme la sagesse est le science réconciliée avec l'action, le parfait « Savoir-faire », ainsi j'appelle Sincérité l'âme intentionnelle de toutes les vertus, l'alternative surmontée. Les instincts se font concurrence, mais non pas les vertus. Surtout, la charité elle-même ne va plus sans la justice, et le premier des cas de conscience, le suprême débat des scrupules disparaissent avec l'obligation d'opter ; il est « raisonnable » d'être amoureux, comme il est raisonnable d'être parfois un peu fou : « nullum magnum ingenium sine mixtura quadam dementiae ». On lit souvent que quelqu'un a été trop grand pour avoir pu être bon, quand il serait plus vrai de dire qu'il n'a pas été *assez grand* pour pouvoir en même temps être bon. Raisonnable passion, raison passionnée ! n'y a-t-il pas un point où l'analyse ne décourage même plus la synthèse, où l'humour et la luci-

Digitized by Google

dité, loin de dissoudre l'élan du cœur, ne sont plus que le principe d'une clairvoyance amoureuse ? L'intuition bergsonienne, qui est l'instinct devenu intelligent, réalisait tout tranquillement le même tour de force. Ainsi l'invraisemblable s'accomplit. Les géomètres seront fins, et les fins géomètres. Ce que tous les logoï du monde ne pouvaient faire — la fusion des hétérogènes, la coïncidence de perfections incompossibles, toujours réunies chez les personnages de roman, mais toujours disjointes pour la raison — voici que la durée opère tout cela en chacun de ses moments.

S'il faut attendre la grâce amoureuse pour vaincre l'alternative, avouons que nous ne sommes guère plus avancés qu'au début de notre recherche : l'alternative, de quelque façon qu'on l'aborde, ne disparaît sur un point que pour reparaître sur l'autre. Même les solutions énumérées sont soumises à la loi d'alternative, puisqu'elles ne sauraient être vraies en même temps : le choix, c'est-à-dire le traitement homéopathique, rend le logos inutile, et le logos, si une synthèse absolue est possible, devient la pâle doublure de cette synthèse ; le devenir enfin, qui est, par la mémoire et par la durée, la succession des parties totales, le devenir déplace perpétuellement le choix, sans jamais l'éluder, et totalise en singularisant toujours davantage. Faut-il répéter qu'il n'y a pas de Neutrum, pour la bonne raison qu'il n'y a pas d'indifférence ? L'abstention est une sorte de choix, et le Rien est encore quelque chose, s'il est vrai que le Logos n'est rien : car telle est l'infatigable dialectique des extrêmes qui nous renvoie du tout au néant, et de nouveau du néant à l'être. Je suis, moi qui pense ; et de même toute pensée est une pensée déterminée, un rapport exprès entre ceci et cela ; le désordre enfin, dirons-nous avec Bergson et Leibniz, n'est pas l'absence de tout ordre possible (car une telle absence ne peut être que le chaos), mais il est encore un certain ordre, un ordre confus. Or c'est bien là le triste, cette obligatoire préci-

Digitized by Google

sion de toute existence. Car si le Neutrum était possible, Utrumque le serait peut-être aussi ; à la victoire négative répondrait un jour le triomphe positif, à l'alternative transcendée selon le non-être, je veux dire en l'inexistence et l'inactivité et l'absolu dénuement, l'alternative transcendée selon l'être. Nous savons que la grâce opère miraculeusement dans le vide du désespoir. Et tandis que la dialectique des faux extrêmes, oscillant sans cesse entre la demi-totalité du logos et la demi-nullité de l'abstention, nous dénonçait sans conversion véritable le quelque chose de ce pseudo-zéro, la vraie dialectique, modulant du Rien au Tout, nous donnerait enfin l'acte pur, celui qui, comme la joie, ne vire plus. Hélas ! notre condition est si intermédiaire, si moyenne, comme le veut Pascal, entre le commencement et la fin, que nous n'arrivons pas à toucher le fond du non-être ; nous nous mouvons, pour ainsi dire dans l'entre-deux du vide et du plein. Par exemple, l' « apolitisme » est une opinion politique ; dire qu'il n'y a ni droite ni gauche, c'est encore une opinion politique, et c'est une opinion de droite ; et le parti de la « réconciliation » est à son tour un parti, malgré qu'il en ait. L'agent moral le sait bien qui devine dans l'inaction elle-même une certaine façon d'agir ; il arrive que Permettre ou Omettre soient plus graves que Commettre, la « causa deficiens », celle qui laisse faire, n'étant pas moins coupable que la « causa efficiens », et plus encore, car elle est secrètement complice de ce désordre sur lequel elle ferme les yeux.

Pourtant le Quelque chose est mieux que rien, quoiqu'il ne soit pas tout, et la loi partitive qui nous attache à ce τι est ambiguë justement comme notre condition elle-même. Puisqu'on ne peut cumuler les contraires, mieux vaut, n'est-ce pas ? l'un des deux que ni l'un ni l'autre ; puisque le même ne peut tout endosser, qu'il lui reste au moins quelque chose. Le principe du Tiers exclu est, en un sens, bien plus positif que le principe de Contradiction,

Digitized by Google

car si ce dernier exprime que les contradictoires ne peuvent être vraies en même temps, celui-là implique qu'elles ne peuvent être fausses toutes les deux ; l'un se charge d'établir l'impossibilité d'Utrumque, l'autre se spécialise dans l'exclusion de Neutrum. L'alternative est donc obligation d'exister, en même temps qu'interdiction de coexister et, à ce titre, enrichit la tautologie d'une synthèse nouvelle, d'une relation que l'esprit expérimente dans la résistance de l'être à notre négation. L'alternative est donc le minimum garanti : l'alternative ressemble à la maladie, qui est moins le mal lui-même que la circonscription du mal : je vis, puisque et durant que je souffre, et la fièvre, comme la douleur elle-même, marquent en somme une prépondérance relative de l'affirmation sur la négation et de la vie sur la mort. De là les sentiments contradictoires que l'alternative nous inspire : tantôt désespérante, tantôt décourageante... tout dépend de la façon dont nous la prenons. C'est le bonheur du malheur, l'optimisme du pessimisme. La liberté est faite, justement, de ce plus et de ce moins. La liberté, d'une part, se trouve resserrée dans un double destin qui la définit comme libre et sans lequel elle se dissoudrait dans l'infini arbitraire de l'indifférence : elle ne peut être ni l'un Et l'autre, ni Aucun des deux, et elle opte encore en s'abstenant. Mais d'autre part, puisque le Rien et le Tout nous sont refusés, nous aurons du moins le droit de « choisir » : par le choix je décide *lequel* ou *qui* des deux se réalisera, mais non pas le fait que quelque chose en général doit ou non se réaliser. La liberté ne répond qu'à la question : Comment ? On ne choisit pas d'exister, mais on choisit tels ou tels contenus, qualités, manières d'être. Ce demi-pouvoir est de l'ordre du jeu, et tout pareil, en son genre, au contrepoint qui est une libre manœuvre entre les règles et les interdictions. On ne peut avoir tous les malheurs à la fois. Puisqu'il faut de toutes façons mourir un peu, nous pourrons choisir notre genre de mort. Nous serons boiteux, mais

Digitized by Google

il nous sera permis de boiter du pied droit ou du pied gauche, à notre choix. De toutes façons, comme je l'ai dit, il y aura quelque chose à regretter, de toutes façons le devenir sera le plus fort : quelque chose doit arriver, et ce quelque chose ne peut être le possible tout entier. Que tu te maries ou non, dit Kierkegaard[1], dans les deux cas tu le regretteras : tu regretteras de t'être fié aux jeunes filles, regretteras encore de t'en être méfié. Pleurez ou riez sur la folie du monde ; pendez-vous, ne vous pendez pas... toujours vous regretterez. Dans ces conditions, l'alternative donne toujours lieu, en quelque mesure, à un dilemme, c'est-à-dire à l'argument qui démontre que, pour chacun de ses deux cas (ou davantage, s'il s'agit d'un polylemme), l'alternative aura la même conséquence. Le dilemme est ce qui rend l'alternative moins critique, et, resserrant les routes divergentes, atténue les effets de la disjonction. Par exemple dans la logique passionnelle de Pascal tout tourne à la gloire du christianisme, et le pour et le contre ; et les objections elles-mêmes deviennent des raisons de croire. C'est pourquoi le poète Lenau reconnaît dans le dilemme les deux bras qui servent à enlacer la vérité. La liberté nous sert à inégaliser ce dilemme de la fatale pauvreté qui, s'il était insoluble, aurait bien de quoi nous rendre quiétistes : selon que nous aurons choisi Scylla ou Charybde, nous suivrons des routes si différentes que la bifurcation de notre destin datera littéralement de cette décision.

Il ne faut donc pas prendre l'alternative au tragique, mais il faut la prendre au sérieux. Le spectateur ne retient que son côté négatif ; ou au contraire il ne veut apercevoir que son côté positif, parce que rien ne l'intéresse hors la réalité optique et que le choix d'un possible est, dans l'espace, une affirmation. Seul l'agent connaît ensemble le positif et le négatif, l'exotérique et l'ésotérique : il connaît

1. *Entweder Oder*, trad. all. (Iéna 1922), tome I, p. 34.

Digitized by Google

le profit d'une option loyale ; et il sait en même temps, par une expérience intime, ce qu'il en coûte de choisir : il connaît tout ce halo de sous-entendus latents autour du réel, tout ce refoulé qui est du renoncé, tout cela, en un mot, qui forme la mauvaise conscience implicite de l'existant. A quelque chose malheur est bon. Le seul remède à ce malheur serait dans le don amoureux. Mais comme les choses belles sont rares, il faudra, les jours de semaine, s'accommoder des consolations de la durée. Donc, la conscience se limitera, mais elle existera effectivement. La conscience ne sourira plus aux elfes du plaisir, aux vaines et gracieuses possibilités qui voltigent de toutes parts autour du chevalier disponible que nous sommes. La conscience sera pauvre, mais elle se choisira une pauvreté à sa mesure ; mais elle changera souvent de pauvreté pour, avec ces pauvretés successives, se composer une richesse. Bénie soit donc la durée qui fait du pauvre un riche ; bénie la réjouissante succession des étroitesses qui nous rend divers et, en somme, presque heureux ; et béni enfin le présent qui nous restreint fortement pour nous guérir fortement.

Digitized by Google

Chapitre II

L'ÉCONOMIE

Il faut être pragmatiste pour croire encore au principe d'économie. Dans l'épistémologie pragmatiste, ce principe forme l'épine dorsale d'une théorie utilitaire et biologique de la science ; il trahit en effet l'indifférence grandissante des philosophes à l'égard du contenu des choses, et leur effort pour constituer une sorte d'anthropologie mentale : du moment qu'on se détourne de la vérité elle-même pour apprécier seulement les réactions d'une intelligence tour à tour satisfaite ou inquiète, c'est du travail de l'esprit qu'il s'agit, et non plus de ses problèmes. En outre, le seul nom d'*économie*, désignant celle des sciences sociales qui traite de nos besoins les plus nutritifs, éveille irrésistiblement l'idée d'une gérance — politique ou domestique — des richesses matérielles : économiser, c'est ménager sagement son avoir, administrer sa maison au mieux de ses intérêts ; l'οἰκονομία se rapporte à l'aspect conservateur, féminin et nourricier de l'existence : c'est le royaume de la femme d'intérieur, soucieuse du bon rendement de la fortune familiale, et attentive à bel ordre, à cette τάξις dont Ischomaque est l'avocat. Il semble donc qu'à défaut d'héroïsme et de spontanéité novatrice, la loi d'économie strictement observée doive nous assurer une existence stable à l'intérieur du cycle jalonné par nos besognes et besoins périodiques. Nous nous proposons de rechercher si elle n'a pas une signification plus profonde et si elle ne nous offre pas elle-même les moyens de briser l'univers achevé et administratif où il semble qu'elle nous cantonne

Digitized by Google

I. — Économie close

Le ressort psychologique du principe d'économie, c'est essentiellement le *phénomène mnémique*. Tout être organisé possède cette propriété unique et vraiment vitale d'enregistrer les modifications qui viennent à l'affecter et de se rendre apte à les reproduire en l'absence de leur cause. C'est là le véritable « fait primitif », et les travaux de Hering et de Richard Semon nous ont aidés à en prendre plus nettement conscience. Partout où il y a la vie, dit Bergson, un registre est ouvert, où le temps s'inscrit, — et nous dirions plus volontiers : le monde spirituel est ainsi fait que rien en lui ne se perd, que tout événement dont il est le théâtre irrévocablement s'inscrit dans notre substance nerveuse, modifie en droit l'organisme mental tout entier ; une impression ou « engramme », devenant événement mental, tend par là même à se survivre à soi-même, à se perpétuer au delà de l'instant actuel ; l'univers de l'esprit est un milieu infiniment susceptible dans lequel la moindre vibration éveille des sonorités pénétrantes et prolongées. Tout peut nous servir de « leçon ». La vie psychique paraît ainsi assujettie à une sorte de loi d'inertie en vertu de laquelle les réponses du dedans tendent à survivre aux sollicitations du dehors ; tout acte est en quelque manière habitude naissante, comme toute sensation est un souvenir qui déjà s'élabore.

Or cette machinerie mentale a une signification essentiellement économique : s'il fallait que chacun de nos actes fût une *initiative*, chacune de nos sensations un « premier commencement », s'il nous fallait expérimenter chaque épisode nouveau de notre histoire mentale dans toute sa fraîcheur première, sa richesse qualitative et son ingénuité, « l'étendue » totale de notre esprit, comme dit Malebranche, n'y suffirait certainement pas. Qui dit préexistence, préfiguration, continuité, dit économie. Il faut que tout soit préformé, sans rien de convulsif ou d'impréparé ; et c'est

Digitized by Google

pourquoi, je pense, Leibniz ne veut pas que la nature fasse des sauts. Il n'y a culture que lorsque la conscience n'est plus obligée, comme Sisyphe, de recommencer chaque fois ab integro, lorsque la conscience, grâce au progrès, est à pied d'œuvre. Car ce qui est acquis est acquis. La fonction mnémonique nous offre précisément un moyen de ménager nos forces et de partager aussi peu que possible la « capacité » de notre pensée en réduisant au minimum les innovations psychologiques, et, par là-même, les efforts de réadaptation que ces nouveautés appellent. Grâce à la mémoire et à l'apprentissage, nous *retrouvons le même dans l'autre* et faisons face à des situations variées par des réactions uniformes. Les concepts, symboles, substituts du langage, capitalisant une infinité de cas individuels, ne sont-ils pas notre meilleure défense contre la fatigue et la déperdition des forces ? Aux lourds idéogrammes encore tout chargés de qualité, l'intelligence préfère des signes malléables, abstraits, insipides qui peuvent servir à mille usages variés et ne ressemblent aux choses qu'indirectement. Ces signes eux-mêmes, la grammaire montrerait comment par l'abréviation, l'élision, la crase et l'ellipse ils conspirent à diminuer encore notre peine. Par cette transposition alphabétique des choses, nous voici en possession d'un merveilleux instrument d'analyse et de simplification, avec, dans notre poche, l'univers entier en pastilles. Tout se passe comme si un instinct obscur poussait notre conscience à transfigurer l'univers des événements qui ne se produisent qu'une fois pour en faire l'empire de la pérennité. La nature n'est par soi qu'une poussière d'événements uniques et éphémères, une histoire décousue où fusent à tout instant des arrivées et des événements « semelfactifs ». Mais l'esprit est conscience, et non pas vision instantanée : c'est dire qu'à une chaîne d' « accidents » disloquée perpétuellement par les lacunes béantes de l'oubli, il substitue des « phénomènes » ; or, qu'est-ce que le *phénomène*, sinon *l'événement* perpétué, stabilisé, indif-

Digitized by Google

férent à une histoire qui ne mord plus sur lui ? La physique, par exemple, cesse d'être biographie d'événements individualisés pour devenir une théorie des phénomènes périodiques dans laquelle la mémoire économe a subordonné l'accident à l'uniformité d'un certain rythme. Dans toutes les œuvres de l'esprit nous discernons ainsi un effort pour perpétuer le passé à travers le présent, et pour résoudre la discontinuité dramatique des catastrophes qui fait tout l'univers de l'empirie.

1. L'économie ainsi comprise semble tout d'abord à la base même du travail intellectuel. On sait quel rôle ce concept, manié par des théoriciens tels que Mach ou par l'école de Richard Avenarius, a joué naguère dans la philosophie de la science[1]. L'usage qu'en fait la « Biomécanique » souleva des discussions très vives, quand il est devenu clair qu'on prétendait nier la valeur des exigences rationnelles et mesurer la vérité d'une formule à la quiétude de l'esprit qui la découvre. Nous sera-t-il permis de rappeler quelle influence ont exercée sur la conception de Mach la biologie darwinienne et les économistes contemporains ? Son idée d'une défense organique contre la fatigue mentale ou physiologique correspond chez Avenarius à la loi *du moindre effort*, ou mieux *de la moindre dépense d'énergie* (*Prinzip des kleinsten Kraftmasses)*, qui nous paraît s'adapter davantage à la vraie perspective spirituelle. Cette loi s'énonce ainsi : la modification que l'esprit imprime à ses représentations quand surviennent des impressions nouvelles est le plus limitée possible[2]. Un problème surgit, selon Avenarius, chaque fois que l'état d'équilibre dynamique de notre organisme mental se trouve rompu par quelque impression adventice

1. Et en sociologie. Cf. Dr L. Winiarski, *Le principe du moindre effort comme base de la science sociale*, « Revue philosophique », 1903, I, p. 278-305 et 373-383.

2. Richard Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, 1876.

Digitized by Google

d'abord réfractaire à toute intégration. L'effort de la conscience va ainsi à résorber le plus possible ces diversités qui la sollicitent, à réaliser ce qu'Avenarius appelle, dans sa terminologie rébarbative, le « minimum hétérotique », c'est-à-dire la plus petite diversité possible du contenu de l'expérience. Cette tendance au minimum hérotique, elle s'exprime encore dans la réaction logique qu'on appelle principe d'identité. La conscience s'efforcera donc, pour Avenarius, d'assimiler le plus possible le nouveau à l'ancien.

En analysant l'acte d' « application », nous découvrirons l'économie à la racine de l'intelligence. Toutes les démarches de la pensée peuvent en effet, de ce point de vue, se ramener à deux séries entièrement distinctes : ce sont, d'un côté, les démarches dans lesquelles s'affirme un *effort* de l'esprit, et, de l'autre, celles qui consistent à *appliquer*, sans effort, ce que notre effort a produit ; ou, pour parler le langage de Tarde, transposé en termes de psychologie individuelle, — il y a les actes par lesquels on « invente » et il y a les actes par lesquels on « imite ». Seules les démarches du premier type manifestent une activité violente et novatrice de la pensée : dans l'effort d'intellection se réfugient ces intuitions pénétrantes grâce auxquelles nous descendons dans l'épaisseur même des choses et qui sont la fine pointe de l'énergie spirituelle. Mais l'esprit, naturellement paresseux, évite d'instinct les initiatives, les commencements absolus ; il ménage ses forces, réduit au strict minimum les actes intenses par lesquels il lui faut « comprendre » les choses du dedans : il se détend en formulaires et en systèmes. Le menu travail quotidien de l'intelligence consiste de la sorte en démarches *extensives* par lesquelles nous nous bornons à « appliquer » ou développer des intuitions créées une fois pour toutes. On applique une formule lorsqu'on en remplace les symboles par des valeurs réelles, données dans l'expérience ; le physicien applique quand il n'a plus qu'à mesurer les grandeurs, représentées abstraitement dans leur relation par les signes d'une formule

Digitized by Google

mathématique, quand il ne lui reste plus qu'à *effectuer* : c'est le cas pour la plupart des manipulations de laboratoire, dans lesquelles tout l'effort de l'expérimentateur se borne à lire soigneusement un nombre sur un thermomètre, à déterminer patiemment une quantité physique, puis à effectuer les opérations et calculs impliqués dans la formule. Or ces diverses démarches ont un caractère tout à fait *technique*, c'est-à-dire que, loin de représenter un progrès, une conquête, elles ne sont que la répétition de plus en plus facile d'un procédé dont la découverte supposait pourtant un effort d'invention ; c'est-à-dire, encore, qu'elles exigent pour réussir des qualités professionnelles, une certaine « habileté » qui n'est qu'une « habitude » adaptée, un automatisme spécialisé et comme un certain talent manuel, plutôt que cet instinct vraiment divin, ce δῶρον Θεῶν grâce auquel nous inventons les solutions et qui n'appartient qu'à quelques privilégiés. Qu'est-ce en effet qu'une technique, sinon précisément ce moyen d'épargne qui, nous dispensant de recréer à chaque fois un acte intellectuel, nous permet de gagner du temps et d'extraire sans fatigue le maximum du minimum ? C'est une machinerie qui, dès qu'elle est montée, marche toute seule, — un système instrumental d'opérations *par* lequel on agit, *dont* on use, mais *qu'*on ne pénètre plus, avec lequel on ne sympathise plus. On peut donc dire — et cela est bien visible, par exemple, dans la logique algorithmique — que notre tendance naturelle est de monter le plus possible de ces mécanismes intellectuels, de ces jeux de formules dans lesquels il suffit de substituer à certains signes abstraits certaines valeurs définies pour résoudre automatiquement une infinité de problèmes. Nous ne nous sentirions vraiment à notre aise que dans un univers où il n'y aurait plus de solutions à inventer, mais seulement des formules passe-partout à appliquer. Les techniques tout entières ne sont, suivant la forte expression de Tarde, que des répétitions accumulées, ou mieux que

Digitized by Google

des artifices propres à resserrer un nombre indéfini de « cas » dans un seul acte intellectuel[1]. L'esprit, dans son misonéisme constitutionnel, cherche donc à s'adapter une fois pour toutes aux difficultés, puis il s'éparpille extensivement en « applications ». En toute circonstance il cherche à se créer un *métier*, je veux dire une combinaison à la faveur de laquelle l'intelligence économe a su enfermer dans un très faible « volume » de pensée consciente une masse énorme de solutions toutes prêtes et comme une moisson d'applications virtuelles. Il y a ainsi au fond de toute technique un principe latent de prolifération, une certaine vertu multiplicatrice de par laquelle un nombre illimité de problèmes et de situations se trouvent virtuellement résolus avec un minimum de moyens. Voilà vraiment où nous reconnaissons cette « nostalgie du définitif » qui est l'un des ressorts les plus énergiques de l'activité intellectuelle, et dont les épistémologues intuitionnistes incriminent si éloquemment les effets meurtriers. Dans toutes ses démarches, l'intelligence recherche superstitieusement le *définitif*, en ce sens surtout qu'elle veut posséder les choses et qu'elle les possède grâce à cette espèce d'exubérance implicite en vertu de laquelle elle semble faire beaucoup de rien. Il y a au fond de notre esprit quelque chose comme une fécondité morne qui tient, non point du tout à la variété et à la richesse de nos inventions, mais bien plutôt à la monotonie des attitudes par lesquelles l'intelligence se rend capable de réagir à d'innombrables situations.

Retrouvons dans les œuvres supérieures de la pensée réfléchie cette tendance paresseuse de notre esprit ; et cherchons d'abord comment l'adoption d'un certain *ordre* permet à l'intelligence ménagère de gagner du temps et de travailler méthodiquement sans gaspiller ses forces.

1. *Les lois de limitation*, ch. I : « La répétition universelle ». Cf. Simmel, *Philosophie des Geldes*, p. 552 et 559.

Digitized by Google

L'ordre est évidemment pour nous quelque chose de moins dispendieux que le désordre : travailler avec ordre, c'est résoudre chaque question à son heure, d'après un plan préétabli, et en évitant aussi bien les omissions que les redites. Pour qui travaille avec ordre les tâches se succèdent docilement et sans contrainte, appelées par le canevas même du programme : c'est donc l'esprit qui sollicite les problèmes au gré des articles de son plan, tandis qu'en l'absence de tout programme ce sont les problèmes qui gouvernent et entraînent l'esprit. L'ordre est abréviatif, l'ordre est même suggestif — ou en donne l'illusion — car il fait lever, leur tour venu, des tâches que l'esprit imprévoyant aurait omises. Ainsi il est arrivé que l'expérience remplisse des cases laissées vides par un ordre plus ancien, comme c'est le cas dans les classifications biologiques et dans la découverte des transitions. La *déduction* apparaît à cet égard comme un type d'ordre économique : par elle, dit la Logique de Port-Royal[1], « on évite les redites, puisque si on traitait les espèces avant le genre, comme il est impossible de bien connaître une espèce sans en connaître le genre, il faudrait expliquer plusieurs fois la nature du genre dans l'explication de chaque espèce ». Ce qui précisément caractérise l'ordre de l' « exposition », c'est qu'il ne livre rien au hasard et range les problèmes si méthodiquement que, loin de les traiter au fur et à mesure qu'ils se rencontrent, il en fait une belle architecture où le logement de chaque pierre est prévu et défini. Si notre raison était angélique et sa force de pénétration illimitée, le rythme de l'exposition et le rythme de la découverte se confondraient : nous dépenserions juste autant d'énergie qu'il est nécessaire pour découvrir les solutions, et nous tomberions tout droit sur la vérité sans avoir mis en

1. *Art de penser*, IV 3 et IV 9, 6°. Cf. Descartes, *Regulæ* IV ; la « méthode » elle-même, particulièrement sous sa forme déductive, est définie comme le système des règles qui permettent à l'esprit de ne pas « consumer ses forces inutilement ».

Digitized by Google

œuvre une seule donnée qui ne fût pas strictement impliquée dans les termes du problème, sans avoir jamais utilisé le moindre excédent de « matière » expérimentale. Or, les à-coup, les fausses manœuvres, les tâtonnements font au contraire tout le dynamisme vivant de la pensée heuristique, toute l'humanité de la recherche. Si nous parvenons à éliminer tant de pas inutiles, tant d'allées et venues, c'est que déjà nous « savons », tout en faisant semblant de découvrir — la recherche enveloppant une sorte de pari en vertu duquel nous dépensons trop pour recevoir assez, et travaillons à avoir toutes chances avec nous. Il y a entre la dialectique d'exposition et la dialectique de la recherche à peu près le même rapport qu'entre le catalogue alphabétique et le catalogue par matières d'une même bibliothèque ; on ne peut se servir utilement du premier que si l'on *sait* déjà ce que l'on cherche, tandis que le second permet seul de vraiment *trouver ;* et la raison en est que l'ordre alphabétique constituant ici une série absolument unique et définitive où le rang occupé définit à lui seul l'espèce dernière et l'individu, trouver ce rang revient à deviner d'emblée la solution : il faut donc la connaître d'avance ; l'ordre des matières, au contraire, comportant de nombreuses et larges subdivisions où les espèces se recoupent, s'emboîtent et renvoient l'une à l'autre, pousse l'esprit de palier en palier jusqu'à l'individu. Dans l' « exposition », c'est-à-dire dans un classement économique dont les termes sont donnés déjà avec leur place définitive, on ne « trouve » que par miracle ; ou s'il fallait jalonner la route pas à pas, lire le dictionnaire d'un bout à l'autre avant d'y trouver le terme désiré, ce serait vraiment, pour rappeler ici une expression célèbre de Leibniz[1], « la mer à boire » ; autant faire une version latine avec un lexique français-latin. Pour qu'il y ait possibilité

1. *Nouveaux Essais*, IV 2, § 7.

Digitized by Google

psychologique de recherche, encore est-il que nous puissions hésiter, tâtonner avec quelque chance de succès ; il faut que des genres intermédiaires viennent s'encastrer dans la série où nous chercherons, et la découpent, orientant et localisant notre choix : ainsi le classement par voyelles subdivisé, dans un dictionnaire des rimes, par l'ordre alphabétique ; sinon, le hasard et l'arbitraire eux-mêmes finissent par abolir la vie de la recherche.

Tel est le ressort des opérations par lesquelles l'esprit convertit en doctrine la dynamique dispendieuse de la recherche. Dès que, las de chercher, l'esprit entreprend d'exposer, il abolit d'avance tout imprévu ; il ne rencontre sur sa route que ce qu'il a lui-même disposé et se borne à expliciter ses notions en système, sans essayer de s'enrichir. L'ordre de l'exposition est fondamentalement « analytique » ; en effet, le « programme » exposé préexiste virtuellement à l'exposition, et y crée une sorte d'unité circulante implicite et continue ; à la recherche, par définition, rien ne préexiste — ou ne semble préexister. Le maître, allant du plus au moins, c'est-à-dire prenant son point d'appui *a parte ante*, et non *a parte post*, sait où il va et, à mesure qu'il avance, retranche, loin d'ajouter. Tel est le syllogisme de la première figure, qui est l'application d'une règle générale à un cas particulier. Or cette dialectique appauvrissante, frappant le temps fort au début, et non à la fin, est essentiellement économique ; elle commence par se donner le tout une bonne fois et le détaille ensuite, mais de telle sorte que l'idée du tout continue d'orienter ses démarches et de simplifier ses opérations. L'ordre de l'exposition, l'ordre de la technique est donc détente, et sa fécondité, nous le soupçonnions déjà, n'est qu'un fantôme : cette infinité latente, qu'il véhicule sous forme d'applications manuelles et de développements automatiques, tout cela se trouvait au début, condensé, pour ainsi dire, sous un format portatif, dans un acte intellectuel particulièrement simple et peu coû-

Digitized by Google

teux. Voilà surtout en quel sens on peut, avec Mach[1], regarder l'attitude *didactique* de l'esprit comme l'attitude économique par excellence, celle qui rend toute pensée plus agile, plus communicable, plus légère, moins volumineuse, celle que de nous-mêmes nous tendons instinctivement à reproduire toutes les fois que l'inquiétude anxieuse de la recherche nous en laisse les moyens. L'attitude *heuristique* est celle qui à chaque pas sollicite un effort nouveau, parce que chaque pas est une initiative, une aventure, parce que chaque étape nouvelle représente un problème résolu, une exigence d'intuition, un triomphe de notre vigilance ; c'est une enquête *où chaque progrès a coûté quelque chose, dont chaque station, chaque épisode ont leur valeur propre*, résultant d'une tension perpétuelle de notre vouloir, d'une lucidité toujours égale de notre esprit. La recherche travaille, comme l'emphase, « à plus faible raison », c'est-à-dire du moins au plus, et la doctrine, au contraire, comme la litote ironique, à plus forte raison. C'est pourquoi contre l'explication déductive selon Jacobi et contre l'émanatisme qui fait de l'histoire une longue décadence, Schelling revendique les droits d'une révélation ascendante dont le principe ne donne pas dès le commencement toute sa mesure, mais se développe par une « evolutio augmentativa ». L'attitude « didactique » ramasse en quelque sorte toute sa vertu créatrice dans son moment initial, lequel n'est précisément fait que des conquêtes accumulées de l'investigation ; la suite des déductions proprement dites se trouve donc vidée de toute efficacité interne et développe avec une sorte d'automatisme inconscient ce que le rythme de la recherche avait fait surgir, au contraire, à force de clairvoyance aiguë et de féconde vigilance. En un mot, l'ordre didactique de la détente est un ordre qui n'est que sporadiquement vivifié

1. *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, XI *Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung*, p. 208 et suiv.

Digitized by Google

par l'effort de la conscience : la conscience se trouve ici en quelque sorte localisée aux articulations du système — point de départ et carrefours critiques. Elle est, par contre, dans l'invention, c'est-à-dire dans l' « ordo generativus », tendue continuement tout le long du parcours effectué par l'esprit, elle en est le nerf et la vie. Il résulte de cette différence profonde une importante conséquence : la dialectique de l'exposition étant par excellence le règne de l'indéfini extensif, dévalorise les moments successifs qui la composent ; on peut même dire qu'à la limite, et pour les vérités de pure logique qui, échappant au temps, subsistent dans un univers d'instantanéité éternelle, les cas ou exemples circonstanciés mis en œuvre pour servir de développement et d'application sont toujours choisis arbitrairement et sans nécessité interne ; dans toute technique très automatisée, comme dans tout travail de fiches d'où le dynamisme coûteux de l'effort s'est retiré, la signification organique de chaque exemplaire reproduit tend ainsi à disparaître, parce qu'elle n'influence plus la destinée de la formule merveilleusement économique dont le fabricant s'est servi. L'ordre fait du tort aux choses ordonnées, en ceci qu'il les vide de leur sens. C'est bien là au fond ce que M. Hœffding voulait dire quand il affirmait que la *répétition*, essentielle à la logique en voie de constitution, devient indifférente à la logique constituée ; la pensée logique n'est vraiment qu'une « idéalisation de la répétition »[1], et néanmoins la répétition semble n'avoir pour but que de se rendre elle-même inutile : la logique de la logique, dirai-je, ment à la psychologie de la logique. Cette répétition qui représentait pour Kierkegaard[2] la constance bienheureuse du présent entre le souvenir mélancolique et l'espérance inquiète, elle est aussi le

1. *Die psychologische Bedeutung der Wiederholung*, in « Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie », VII, 1883, p. 314 (c'est la revue d'Avenarius).
2. Sören Kierkegaard, *La Répétition, Essai d'expérience psychologique*, trad. P. H. Tisseau (Paris 1933).

Digitized by Google

grand anesthésique des qualités. N'est-ce pas d'ailleurs le comble de l'économie que les « circonstances » singulières soient ainsi progressivement destituées de toute signification propre ? Qu'on songe plutôt à quelque admirable syntaxe dont il suffirait d'énoncer les règles pour rendre inutiles tous les paradigmes, où il n'y aurait que des assertions définitives et permanentes, *ein ewiges Einmal*. Dans l'invention, aucune formule toute faite n'a absorbé par avance le dynamisme de notre démarche intellectuelle : les moments successifs de cette démarche conservent donc leur plénitude intrinsèque et leur richesse de sens. Mais l'ordre mécanique de la détente, s'opposant en quelque sorte par son automatisme industriel à la croissance organique de l'effort d'invention, étirerait à l'infini le contenu inerte de ses formules si, par une résolution tout extérieure, nous ne nous résignions à mettre le point d'orgue.

On devine à présent pourquoi les grands rationalistes du XVII^e siècle ont boudé avec entêtement la « méthode de doctrine », cet Ordre de professeurs que les Écoles leur léguaient. L'ordre didactique est avare d'intuition : la flamme de la vie n'éclaire que son point de départ, et elle s'éteint presque aussitôt[1]. Ce n'est pas en exposant doctrinalement un système qu'on invite les esprits à pénétrer par eux-mêmes au cœur du mystère de l'invention : les exposés des pédagogues s'adressent à ceux qui veulent *apprendre*, mais les confessions des artistes s'adressent à ceux qui veulent *comprendre*. Seul l'ordre de l'invention nous parle de la génération des œuvres, seul il nous donne l'illusion bienfaisante de refaire avec l'artiste l'itinéraire de la création, d'épouser les sinuosités de son inspiration ; seul il *agit sur nous personnellement*, comme une invitation directe, une sollicitation immédiate et instante à la réflexion ; l' « analyse », comme dit Descartes, fait appel

1. Descartes, Réponse aux II^es Objections, *sub finem*.

Digitized by Google

à ceux qui veulent se donner la peine de méditer attentivement et sérieusement. Elle n'est certes pas économe de nos efforts et ne nous mène pas droit au but : loin de ne traverser qu'une fois les stations intermédiaires et de progresser toujours dans le même sens, elle rebrousse souvent chemin, perd du temps et ne dessine qu'à force de tâtonnements les contours de la vérité ; mais elle est profonde, parce qu'elle nous oblige à *penser*. Or, c'est justement cette peine que les mécanismes économiques de l'intelligence ont pour but de nous épargner : ils nous poussent en avant sans nous permettre de prendre conscience du chemin parcouru, car tout effort conscient est ici un regard en arrière, un acte de dédoublement, un retard, une hésitation, quelque chose de relatif et de faillible ; ils nous « convainquent » impérieusement, sans prendre la peine de nous éclairer ; ils sont l'organe de la certitude, plutôt que la source des évidences jaillissantes. Cette irrésistible dialectique a parfois tout l'air d'un escamotage oratoire ; on est déjà au terme, et l'on ne sait comment on y est parvenu. Et cela est si vrai que, dans son implacable automatisme, cet ordre de détente développerait avec une rigueur irréprochable des prémisses absurdes, si on le lui demandait[1] ; car c'est une propriété de l'intelligence paresseuse que de substituer, partout où elle le peut, à l'originalité fatigante des existences un système de pur discours « hypothétique » où la forme des relations importerait seule, dont les contenus deviendraient entièrement *quelconques*. Seul l'ordre intense de l'invention porte sur des *choses* : mais les choses sont lourdes de qualité et exigent une condensation perpétuelle de l'intuition, une réadaptation coûteuse de l'esprit. Si nous voulons penser compendieusement, nous devons nous abandonner à la poussée inerte du discours ; mais la rançon de

1. Cf. Descartes, Lettre à Mersenne, 1641 (Adam-Tannery III, p. 339-340).

Digitized by Google

cet abandon est que nous perdons la conscience vive de nous-mêmes et de la réalité.

Il y aurait lieu, naturellement, de nuancer l'antithèse. D'une part, l'opération toute superficielle et extensive par laquelle nous accrochons du dehors, à des « rubriques » verbales, des virtualités indéfinies de développement ou d'application ne représente jamais que la limite vers laquelle tendrait spontanément l'esprit si l'esprit pouvait se dispenser de tout effort : mais sans la vie des intuitions aucune dialectique ne saurait précisément avancer d'un seul pas ; tout progrès est mouvement, et l'idée même du mouvement intellectuel évoque ici une certaine intensité, et comme un dynamisme de vie, si discontinue qu'en soit l'intervention. Et d'autre part, dans l'invention aussi, nous le verrons, l'esprit frappe le temps fort au début et prend appui sur ce qui préexiste. Il n'en est pas moins vrai que pour qui cherche en quelque sorte à percevoir la pulsation vitale de la conscience, les démarches « géniales » par lesquelles nous remontons brutalement le courant de nos inclinations les plus naturelles s'opposent en nature à l'attitude routinière qu'adopte un esprit détendu. Toutes les fois que nous ne nous raidissons pas pour ainsi dire contre nous-mêmes, contre la tentation des techniques proliférantes, nous nous livrons à l'inconscience bienheureuse d'une dialectique de dégradation : nous courons dans le choix des majeures notre seule aventure intellectuelle, et puis nous nous promettons bien de ne jamais laisser s'installer dans la succession rassurante des épisodes prévus aucun principe de trouble. — Avant de rechercher si vraiment le principe d'économie ne signifie pour la vie spirituelle que cela — inertie et tradition, il nous incombe de la décrire encore sous un autre aspect, dans la vie active et dans l'art.

2. L'économie spirituelle, qui est recherchée dans les œuvres de l'intelligence pour son *utilité*, est sentie comme *agréable* quand on l'envisage sous son aspect affectif ;

Digitized by Google

c'est même de ce point de vue qu'elle apparaît véritablement comme une *tentation*, et l'on montrerait sans peine que si la douleur est communément liée aux impressions excessives qui affectent les terminaisons sensorielles de nos organes, le plaisir, à son tour, tombe sous la loi de l'optimum physiologique, c'est-à-dire de l'économie nerveuse. Il s'agit dans les deux cas d'une seule et même loi de la vie intérieure, et l'inclination parcimonieuse de l'esprit n'offre pas un sens réellement différent, qu'elle s'affirme comme exigence esthétique ou comme tendance de notre pensée à s'enfermer dans des systèmes clos. Il semble qu'en effet la *lex parcimoniæ*, surtout si on ne lui donne pas le sens purement mécanique qu'elle revêt chez les « anthropologistes », soit ici de nature à nous découvrir un ressort commun à la pensée théorique et à la vie sentimentale. Non pas qu'elle induise le psychologue à traduire en intérêts grossiers et matériels les valeurs désintéressées de la contemplation artistique ; mais tout au contraire, parce qu'elle nous révèle le dynamisme fondamental de la jouissance esthétique au sein même de la spéculation. Chacun l'a éprouvé : les démarches de la science ont plus souvent pour ressort des satisfactions vraiment esthétiques que des besoins spéculatifs ; et combien de coquetteries intellectuelles, dictées uniquement par le souci de compléter un système, d'achever l'œuvre d'art, dût la vérité en souffrir ! Il existerait, d'après l'un des plus profonds penseurs de ce temps, Georg Simmel, deux « styles d'existence » : le style « systématique », avide de régularité, de symétrie et de rythmes — et le style « progressif », où s'affirme la libre spontanéité des individus ; on peut symboliser le premier par l'image du cercle, c'est-à-dire de la courbe qui, revenant sur soi, représente la conclusion définitive où l'esprit enferme ses problèmes ; et le second par l'image de la ligne droite allant à l'infini et représentant les conquêtes d'un esprit pour lequel il n'est jamais d'affaires classées ni de solutions

Digitized by Google

éternelles[1]. La pensée circulaire s'exprime dans un besoin d'*arrondissement systématique* (« systematische Abrundung ») qui importe pour ainsi dire dans les œuvres supérieures de la réflexion ce goût du style et ce pathos de la symétrie si aigus chez l'artiste. Un système qui se referme sur soi, où tous les concepts trouvent sans effort leur logement, est un système qui inspire naturellement confiance : non seulement l'ordre est plus agréable que le désordre, mais il est aussi plus « vrai » ; de l'ordre et du désordre, c'est l'ordre qui a raison. Du moment que le cercle « est bouclé », que nos philosophèmes ont trouvé leur équilibre, *il y a des chances pour que* nous soyons sur la bonne voie. Tout se passe donc comme si les œuvres qui satisfont notre sensibilité possédaient déjà pour nous une certaine valeur intellectuelle qui tient précisément au classicisme et à la régularité architecturale de leur forme. Or on a vu précédemment quelle solution les systèmes architectoniques apportent au problème de l'économie de la pensée. Le principe d'économie assure ainsi la convergence des démarches spéculatives et des démarches esthétiques : ne parlons-nous pas, par exemple, d'une solution *élégante*, là où, suivant l'expression de Leibniz[2], nous avons réussi à éviter la pluralité encombrante des hypothèses ? *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem*. Ainsi Occam a raison. Et Hamilton aussi a raison. « Hypotheses non fingo », dirions-nous, nous aussi, mais en ce sens seulement qu'une hypothèse inutile ou inutilisable est une dépense intellectuelle que rien ne paie, un pur gaspillage, quelque chose de lourd, de compliqué et de gauche qui avilit la sobriété élégante de notre « système ».

Quelques exemples nous permettront peut-être de

1. Georg Simmel, *Kant*, 3e leçon, p. 39 ; *Der Konflikt der modernen Kultur*, p. 21 ; *Philosophie des Geldes*, p. 562. Cf. Hœffding, *Der Begriff der Analogie*, p. 4, sur l' « arrondissement » par l'analogie.

2. *Discours de Métaphysique*, § 5 fin. Vailati parle le même langage. Cf. John Laird, *The law of parsimony* (« The Monist », july 1919).

Digitized by Google

nous figurer *in concreto* ce que signifie l'économie spirituelle, non plus seulement comme organe de la connaissance, mais comme objet de jouissance. C'est surtout la *symétrie* que nous cherchons dans la centralisation des systèmes et dans tout cela que Simmel appelle notre « barocke Systematik ». La symétrie représente un style de vie fondamental, commun à l'art et à la tendance systématique de l'entendement. Leibniz donne, on le sait, du principe métaphysique de symétrie une interprétation en apparence intellectualiste et mathématique, mais au fond morale : de même que, si la nature avait à construire un triangle d'un périmètre donné, elle construirait un triangle équilatéral[1] — parce qu'*il n'y a pas de raison*, quand elle peut être simple, pour qu'elle soit compliquée — de même *il n'y a aucune raison*, lorsque deux poids s'équilibrent sur une balance, pour que l'un des plateaux fléchisse *plutôt que* l'autre[2] ; mais le principe de raison signifie ici encore bien autre chose : il signifie que la relation de symétrie est la plus simple, c'est-à-dire la mieux déterminée, qu'elle est, à ce titre, préférable et plus concevable, et que par conséquent, tant qu'un démenti ne nous sera pas infligé, nous aurons le droit de traiter la symétrie comme fondée dans la nature des choses. La symétrie va de soi, c'est-à-dire ne fait pas question ; et voilà pourquoi sans doute[3], il faut créer une dyssymétrie ou une dénivellation pour qu'un phénomène se produise ; sans différence de potentiel, pas de courant électrique ; et pas de travail mécanique sans déséquilibre ; notre sensibilité elle-même n'est-elle pas avant tout différentielle ? L'explication est encore, on le voit, toute négative, et elle ne nous éclaire pas sur les ressorts internes du sens de la symétrie. L'expli-

1. *Tentamen anagogicum* (« Essay anagogique dans la recherche des causes »), Gerhart VII, p. 278-279.
2. II[e] Lettre à Clarke, n° 1 (Janet II, p. 620).
3. Louis Rougier, *La symétrie des phénomènes physiques et le principe de raison suffisante*, « Revue de Métaphysique et de Morale », 1917, p. 177-179.

Digitized by Google

cation anthropomorphique est naturellement l'une des plus tentantes : c'est, en partie, celle de Pascal et de beaucoup de psychologues contemporains ; elle consiste à invoquer non pas seulement la symétrie bilatérale (c'est-à-dire : relative à un plan) de la figure humaine, mais encore le rythme et la récurrence naturels de nos mouvements organiques[1], et suppose par conséquent, en même temps qu'un transfert analogique, une sorte de secrète sympathie de l'homme pour son image. On explique ainsi que nous soyons généralement plus sensibles à la symétrie verticale ou « en largeur » qu'à la symétrie horizontale ou « en hauteur », et Mach a bien montré que si les figures symétriques par rapport à un plan horizontal étaient esthétiquement neutres, c'est que la symétrie de notre appareil visuel est elle-même verticale et nous induit à ressentir plus vivement l'ordre et la similitude des objets qui se répètent « en largeur », tellement que tout point assigné à gauche selon un certain rapport trouve son homologue dans l'autre moitié selon le même rapport[2].

Toutes ces vues sont superficielles et ne nous indiquent pas encore à quel instinct profond de la vie répond le sens de la symétrie. La symétrie est dans l'espace ce que le *rythme* est dans le temps[3]. La symétrie est le rythme des corps qui cœxistent dans la fixité de leur juxtaposition, comme le rythme est la symétrie des événements qui se succèdent dans la durée. Quand on enregistre graphiquement un phénomène périodique, c'est-à-dire rythmé selon une certaine cadence uniforme, on obtient une ligne régulière et symétrique, autrement dit une certaine « courbe » ; et, d'autre part, la symétrie des chœurs de danse, cette τάξις ξύμμετρος dont parle Xénophon au chapitre VIII de

1. Pascal, Pensées (Brunschvicg), p. 28. Cf. Grant Allen in « Mind » 1879.
2. Mach, *Die Symmetrie, op. cit.*, VII, p. 103-110. Du même : *Die Analyse der Empfindungen*, p. 88-89, 95-98, 149-150, 265. Cf. la critique de cette théorie apud Bouvier, *La pensée d'Ernst Mach*, p. 280-282.
3. Simmel, *Philosophie des Geldes*, p. 556. Ici, relire l'*Eupalinos* de Paul Valéry.

Digitized by Google

l'*Économique*, est déjà par elle-même eurythmie latente. Les périodismes de la philosophie de l'histoire — cycles, alternances, chute ou progrès, retour éternel — sont-ils autre chose que des symétries bègues selon la durée ? une forme de ces lois de rythme qui ont pour Tarde même origine que l'imitation ou Ondulation universelle ? Mais le parallélisme va plus loin encore. Un corps est dit symétrique quand on y peut distinguer deux moitiés dont chacune pourrait être l'image de l'autre réfléchie dans un miroir[1] ; de sorte qu'un certain « recouvrement » ou translation (soit « mirage », soit rotation autour de l'axe de symétrie) superpose le système à lui-même ; la symétrie est donc *répétition*, et ce qu'il y a en elle d'agréable et de satisfaisant tient justement à un phénomène d'accoutumance, ou, comme dit Hoeffding, d'*exercice ;* d'autre part, le prestige du rythme réside dans une économie d'effort grâce à laquelle l'auditeur perçoit avec une aisance, une agilité croissantes, la succession uniforme des mesures et des temps[2], jusqu'à ce que, emporté par la griserie du rythme, il finisse en quelque sorte par devancer la pensée du compositeur, par discerner la « période » des strophes rythmiques et par en pressentir le retour ; cette anticipation divinatoire est l'un des miracles du rythme, et nulle part les effets n'en sont plus irrésistibles et plus sublimes que dans certaines pages d'Igor Strawinsky, sinon peut-être chez les rares musiciens dont le « démon du scherzo » semble avoir tourmenté le génie. Et comment ne pas penser ici à cette iambique, anguleuse, schumannienne croche pointée à laquelle la grande *Sonate en fa dièze* doit sans nul doute sa puissance obsédante ?

De même que le joug d'un système, en s'abattant sur l'intelligence, prive en quelque sorte de toute signification vitale les stations successives d'un progrès qui, dans l'inven-

1. Mach, *Die Symmetrie*, p. 105-106.
2. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 9-12 ; Schelling, *Philosophie der Kunst* (Œuvres complètes, t. V, p. 492-493).

Digitized by Google

tion, gardent chacune leur valeur, de même le joug de la symétrie impose à l'artiste la dépréciation croissante des éléments appelés à figurer dans le concert. C'est bien là, nous l'avons vu, le péché fondamental de l'économie spirituelle : dans les techniques très automatisées, une « application » nouvelle n'ajoute réellement rien à la précédente ; tout l'intérêt du discours se concentrant au début, nous pouvons *a fortiori* en redescendre l'indifférente généalogie — car qui peut le plus, peut le moins. Ainsi des figures symétriques. L'essence de la symétrie à l'état pur consiste dans ce fait que telle partie d'un ornement n'a de raison d'être et de signification propre que par rapport à telle autre partie dont elle forme le pendant ; les éléments corrélatifs se font pour ainsi dire tort mutuellement, et l'unité du tout s'achète au prix des variétés individuelles : tout se passe comme si l'équilibre réalisé absorbait toute signification à laquelle un corps n'a droit singulièrement et absolument que lorsqu'il est inégal aux autres — et comme si les exigences de l'harmonie étaient hostiles aux personnes relationnées ; on dirait que les parties concertantes ne peuvent défendre leur quant-à-soi qu'au sein de l'inégalité et du déséquilibre. La symétrie exige donc l'effacement des parties qui concourront à former le microcosme de l'œuvre d'art, comme la « technicité » destitue de toute valeur profonde les cas circonstanciés qui l'illustreront. Que diriez-vous, demande Xénophon, d'un chœur dans lequel chaque choreute tiendrait à se faire valoir sans avoir égard au coryphée et aux autres choreutes ? de l'équipage fantasque qui, à bord d'une trière, distribuerait les agrès dans un capricieux désordre ? Si une armée en ordre de bataille est agréable à contempler, n'est-ce pas parce que les hoplites, les cavaliers, les frondeurs, les peltastes et les archers s'effacent volontairement à l'intérieur d'un « cosmos » qui les dépasse : le chœur des guerriers, avec ses hiérarchies et ses symétries ? L'Ordre tend ainsi à dévaloriser, pour ainsi dire, tout ce

Digitized by Google

qu'il stylise et centralise : les choses ordonnées deviennent insignifiantes, et la forme qui les organise recueille la vitalité qu'elles ont perdue. C'est ce que prouve à l'évidence l'opposition de deux « styles » en politique, tout comme en esthétique. Dans ce domaine l' « ordre de symétrie » paraît caractéristique des sociétés autoritaires et nivelantes, naturellement hostiles aux originalités individuelles comme à tout ce qui, en s'exaltant dans une sorte d'isolement insulaire, devient principe de dyssymétrie et disparité. Tout au contraire, l'individualisme aristocratique paraît assez indifférent aux symétries sociales, étant plutôt respectueux de la dignité des personnes ou des privilèges des classes qu'avide d'ordre rationnel et d'abstractions despotiques ; nos libéraux, dit Macaulay dans un curieux passage que cite Georg Simmel[1], sont peu sensibles à la symétrie ; ils ne craignent pas les anomalies et en prennent à leur aise avec la rigidité des normes politiques : « Voilà toutes les règles qui, du roi Jean à la reine Victoria, ont guidé les délibérations de nos 250 parlements. » C'est pourquoi Haller, le rétrograde, est aussi fédéraliste, préférant le baroque, le divers et le pittoresque des provinces à la morne uniformité du territoire. Il est remarquable d'ailleurs que les civilisations purement traditionalistes soient aussi les plus indifférentes à toute symétrie optique, intellectuelle ou sociale ; les cathédrales gothiques, dans leur exubérance touffue et concrète, ont pour ainsi dire incorporé dans la pierre cette vitalité du détail qui est d'autant plus débordante que la rigueur classique des formes s'atténue davantage ; la disparité des deux tours qui devaient se faire pendant, la multiplicité des styles qui souvent cohabitent dans un même édifice, tout cela trahit bien l'indifférence du Moyen-Age pour l'ordre de symétrie ; et l'on sait comment dans cette indifférence Ruskin a voulu voir l'une des supériorités

1. *Philosophie des Geldes*, p. 562.

Digitized by Google

du gothique en général[1]. Telles vieilles cités flamandes la respirent encore : trop de souvenirs et de traditions se sont superposées dans ces rues tortueuses, ces façades si diverses sont trop chargées de qualité, trop fortement individualisées pour que le souci des grandioses perspectives et des imposantes symétries urbaines n'y soit pas entièrement subalterne. Si l'ordre symétrique a trouvé dans l'*Apothéose d'Homère* de M. Ingres son expression la plus sereine et la plus olympienne, le désordre gothique, à son tour, a recruté ses plus ardents avocats dans le romantisme catholique, chez Chateaubriand et les frères Schlegel. Cet ordre sylvestre, barbare, nocturne et boréal qui est aussi l'ordre profond, l'ordre même de la vie, et que vilipendaient Boileau et Voltaire, les romantiques l'ont cherché également dans les ruines : car la Ruine qui est le lieu des lignes courbes et brisées, le monde du déséquilibre, la Ruine est naturellement baroque. — D'autre part, les constructeurs sociaux ont une certaine tendance à abuser des classifications symétriques et bien « arrondies », parce que la symétrie est relation et que le radicalisme social s'intéresse moins aux individus qu'aux systèmes où ils s'ordonnent. La cité rationnelle des réformateurs a généralement une forme mathématique bien définie, circulaire ou quadrangulaire : Campanella, imaginant sa Cité du Soleil, en prévoit le plan et la configuration géométrique ; l' « ordre » des Thélémites, chez Rabelais, professe, par opposition à Morus, un individualisme si absolu que cette Utopie ne connaîtrait pas l'heure et que tout s'y ferait au gré des besoins et des occasions; cependant, le style de la réglementation absolue et le besoin de rationaliser la vie inspirent à Rabelais l'architecture symétrique de son État idéal : un édifice géant en forme d'hexagone avec, à chaque angle, une tour mesurant soixante pas de dia-

1. Ruskin, *Les pierres de Venise*. Grant Allen (art. cité) signale dans l'art décoratif japonais une indifférence analogue à l'égard de la symétrie.

Digitized by Google

mètre[1]. Dans les « phalanges » de Fourier, c'est une manie : toutes sortes de considérations mathématiques et musicales interviennent quand il s'agit de fixer le nombre exact des membres de chaque société, la liste des « séries » et des « groupes », le tableau des passions ; la description du manoir des Phalanstériens, dans la *Théorie de l'unité universelle*, est à cet égard tout à fait extraordinaire par sa précision didactique et son paisible dogmatisme.

L'instinct de la symétrie représente à la fois le rationnel de l'esthétique et l'esthétique du rationnel ; et nous savons maintenant qu'il s'agit, au fond, dans les deux cas, d'une simple économie d'effort. C'est ce dont témoignent les sentiments bien connus d'insatisfaction, de malaise et, pour tout dire, d'inquiétude intellectuelle que nous éprouvons en présence d'un système boiteux ou asymétrique, en présence d'une construction à laquelle il manque une case ou qui, au contraire, présente une lacune choquante. Dans la symétrie au contraire il y a comme une présomption rassurante d'intelligibilité qui plaide irrésistiblement en faveur des grandes architectures idéologiques. Abandonnée à elle-même notre intelligence se laisserait emporter par le mouvement acquis ; sa tendance spontanée est de *reproduire* et *compléter*, là même où les choses sont dyssymétriques, discontinues et, au sens des naturalistes, « impaires ». Le courage de la pensée consiste, au contraire, à se ressaisir, à se vaincre soi-même, à résister à la tentation des répétitions inertes et extensives ; ce qui est ici héroïque et ardu, c'est l'acte intense par lequel nous suspendons la prolifération des adjectifs. Parce que toute démarche originale amorce une habitude, et parce que dès la seconde expérience une initiative s'émousse déjà en habitude, nous tendons naturellement à remplacer les concepts uniques, requérant chacun un acte de pensée distinct, c'est-à-dire une réadaptation onéreuse de l'esprit,

1. *Philosophie des Geldes*, p. 557.

Digitized by Google

par des couples ou des triades de concepts symétriques. C'est là, je crois, le ressort intime de beaucoup de philosophies primitives, et en particulier de ces métaphysiques dualistes de lignée pythagoricienne ou d'origine orientale dans lesquelles la vision de l'univers se réduit au classement d'une série de couples antithétiques, de συζυγίαι symétriquement appariées. Il y a en nous comme un certain besoin de gémination qui explique la préférence de notre esprit pour les systèmes dans lesquels les idées et les groupes d'idées ont ainsi leur pendant, leur « symétrique » ; et combien de singularités dans les démarches de la science ont pour unique ressort l'inquiétude que notre esprit ressent devant les concepts dépareillés ! Le duel apparaît à cet égard comme plus primitif et concret que le pluriel, et la distinction du droit et du gauche, les organes jumelés, les membres qui vont par paires développent à qui mieux mieux notre goût pour la symétrie. Depuis Schopenhauer[1] on a souvent reproché à Kant les symétries artificielles de l'Analytique et de la Dialectique, symétries qui, pour être un peu touffues, n'en sont pas moins factices : ...symétrie de square, insinue Schopenhauer, et poussée jusqu'au jeu. Les fausses fenêtres dans la classification des sciences d'Ampère ont assurément la même origine. Nous reconnaissons ici la fatalité qui pèse sur toute pensée systématique comme sur toute dialectique de détente : les choses particulières tendant à perdre leur intérêt, nous *supposons* là où la réalité cesse de fournir — nous *complétons* là où, en vertu d'une illusion d'optique intellectuelle, les êtres nous paraissent « incomplets » ; parce qu'il faut à notre intelligence (comme il faut à nos yeux) des êtres qui soient en quelque mesure des corps où quelque chose se répète, où le même fait écho au même — des corps symétriques. On s'explique maintenant la parenté profonde qui existe entre la fameuse

1. *Kritik der Kantischen Philosophie*, édit. Frauenstädt, t. II, p. 509-510. Cf. Goblot, *Traité de Logique*, p. 156 ; Simmel, *Vorlesungen über Kant*, p. 37-38 ; Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 250.

Digitized by Google

pensée de Pascal sur les « fausses fenêtres »[1] et le fragment, déjà cité, sur la symétrie ; Pascal appartient à une époque foncièrement hostile, nous le savons, aux mécanismes inconscients de la pensée, à tout ce qui est combiné, calculé, organisé en vue de nous épargner les angoisses de l'effort et l'amertume de la méditation ; le scandale des belles antithèses et des figures trop savamment balancées, c'est justement qu'elles s'adressent à nos inclinations paresseuses et flattent notre suffisance oratoire ; il n'est pas probable que les choses soient aussi satisfaisantes, aussi dociles à nos manies intellectuelles. C'est tout le risible des Ménechmes. Il ne s'agit donc que d'une rallonge superficielle, d'un vain artifice de rhétorique. Il y a ainsi dans les systèmes bien « arrondis » toute une zone qui est faite exclusivement pour l'œil, j'entends pour la partie « optique » de l'intelligence, la plus superficielle et la plus paresseuse, celle qui apprécie également une fenêtre dessinée sur le mur et une fenêtre vraie, cer elle ne retient des choses que l'écorce, et non la moelle.

Telle quelle, la pensée systématique est pourtant rationalisation de la nature et stylisation de la vie. Sans doute la nature n'est-elle pas aussi symétrique que l'âme ne le demande, comme l'âme n'est pas aussi symétrique que la nature ne l'exigerait. Néanmoins les rythmes et les systèmes nous rendent les choses pénétrables et la réalité significative. Les rythmes et les systèmes ne sont que le prolongement verbal des choses ; et cependant ils nous permettent seuls d'en discerner l'unité et d'en percevoir les secrètes correspondances. Tel est le paradoxe qu'il nous incombe maintenant de résoudre.

1. *Pensée*, I, p. 27-28. M. Brunschvicg rapproche la pensée sur les jumeaux de la théorie bergsonienne du rire. Sur la symétrie, relire *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 12.

Digitized by Google

II. — Économie ouverte

L'économie dont il a été jusqu'ici question n'est pas enrichissement ; elle n'est pas inventive, elle ne va pas au devant des problèmes ; elle est *prévoyance*, elle n'est pas *divination*. L'intuition divinatoire est à la fois généreuse et imprudente ; elle comporte un risque, au moins une démarche arbitraire de l'esprit, mais seule elle est en mesure de nous procurer des certitudes immédiates, des évidences actuelles. Avec les techniques prévoyantes, au contraire, on peut marcher les yeux fermés : c'est-à-dire que les techniques convertissent en sécurité définitive les certitudes fulgurantes mais faillibles de la pensée intentionnelle, et c'est-à-dire aussi qu'elle nous imposent une médiation artificielle destinée à rendre tout effort inutile. La perfection spécialisée de nos techniques implique que nous avons perdu le contact direct des choses et renoncé à aborder les difficultés imprévues. La pensée économique ne met en œuvre à chaque instant que ce qui préexistait dans l'esprit à titre de système implicite : tout au plus *conserve*-t-elle le terrain gagné.

Et en fait l'économie spirituelle saurait-elle, à première vue, être autre chose que conservation ? La notion d'économie, disions-nous, n'a de sens que dans notre univers limité et relatif où la totalité de la matière dépensée n'est pas convertible en objets d'industrie ou en fruits naturels. Travailler « économiquement », c'est, dans l'acception la plus précise, utiliser un *minimum* de moyens en vue d'obtenir un *maximum* de résultats ; mais, si l'on veut bien y prendre garde, « maximum » et « minimum » sont des superlatifs relatifs ; et qu'est-ce à dire, sinon que l'économie est une espèce de pis-aller, un compromis entre deux facteurs qui sont inversement proportionnels : l'élévation du rendement, la réduction de l'effort ; il s'agit donc d'atteindre à une sorte d'optimum qui nous permette à la fois d'élever le rendement comme si notre travail était

Digitized by Google

très coûteux, et de réduire les frais comme si le rendement devait être très faible. Ainsi l'unité pure et simple est un superlatif absolu, au lieu que l'Ordre, c'est-à-dire l'Un de plusieurs, est un superlatif économique. Car telle est la vocation du Logos, organe des relations ou proportions. Logos, c'est-à-dire « Ratio », préside et aux aménagements temporels et au pacte des incompossibles. D'une part la conscience frileuse, patiente, prévoyante, prend ses quartiers et fait la morte, je veux dire se pelotonne pour hiverner ; la conscience sacrifie le présent au futur et l'instant fugitif à la plus longue durée possible ; par ce ralentissement de la vie, par cette simulation de l'attente s'opère la conversion du plaisir au bonheur et du bonheur à l'intérêt général. D'autre part l'intelligence, fonction des rapports, sacrifie la partie au tout en obtenant des parties qu'elles transigent entre soi. C'est toute la ruse des contrats. Ainsi l'égalité brute fait place à une justice proportionnelle qui fait mention des mérites et récompense chacun selon son droit. Tout se passe comme s'il y avait dans les œuvres de l'homme un surplus inerte de matière, quelque chose de lourd et d'indifférent qui ne sert à rien, qui ne figurera pas dans l'œuvre achevée, et dont il faut pourtant bien accepter l'encombrante présence si l'on veut aboutir. La quantité de chaleur fournie par une chaudière ne sera pas tout entière transformée en travail mécanique, mais une portion s'en perdra nécessairement, et ce qui est paradoxal c'est qu'il faille admettre ce gaspillage pour que le moteur fonctionne. La nature semble le prévoir, et l'on sait avec quel luxe se propagent les espèces dont la subsistance est particulièrement précaire et fragile. Les étamines essaiment infiniment plus de pollen qu'il n'en sera employé à féconder les ovaires, car la plus grande partie se perdra ; et le semeur, dans les labours, repand le grain à poignées, car il sait quelle faible portion de la matière dépensée germera et grandira. Notre infirmité constitutionnelle, c'est donc l'obligation où nous nous trouvons de conquérir

Digitized by Google

le destin à force de prodigalité ; et la notion de rendement, exprimable sous forme de fraction, traduit précisément cette relativité de notre effort toujours plus ample qu'il n'est idéalement nécessaire. La récolte ne représente jamais qu'une partie des semailles, et notre travail d'hommes vise, si je puis dire, à « *minimiser* » *ce résidu inerte.*

L'économie ainsi comprise exprime une sorte de fatalité inhérente à toute œuvre humaine : la relativité de nos actions, bornées par une « matière » indifférente comme l'action du Dieu de Leibniz est bornée par ce que le traité de *L'origine radicale* appelle la « réceptivité » ou « capacité » du monde[1], par la résistance des matériaux qui est notre « mal nécessaire » et qui transforme le Bien absolu en « meilleur », la volonté antécédente en volonté conséquente. Réaliser la plus grande perfection possible ὅσον δυνατόν, par le moindre effort possible, en réduisant au minimum la place perdue et présidant aux concessions mutuelles des incompatibles : telle est la souveraine sagesse de l'Οἰκονομία, si prudente dans l'art de ménager ses ressources, d'utiliser les restes, de tracer en toutes choses la « Voie oblique », c'est-à-dire la résultante ou la diagonale des forces contraires. Il est d'ailleurs à noter que tous les penseurs qui, depuis Leibniz, ont énoncé le principe d'économie, en demandent le formule à la nature extérieure, dans laquelle il signifie conservation et relativité. Quelque énoncé qu'on en donne — principe de la moindre action (Leibniz, Maupertuis, Euler), principe de la plus grande stabilité (Petzoldt), principe de la moindre dépense d'énergie (Avenarius), c'est toujours un superlatif relatif que la loi d'économie enveloppe quand on l'applique aux phénomènes matériels. Cette gérance étriquée, conservatrice et avare, l'école de Mach l'a transposée des choses dans l'esprit (Mach lui-même n'a-t-il pas, sur ce point, reconnu

1. *De l'origine radicale des choses* (1697), Janet II, p. 547-548.

Digitized by Google

sa dette à l'égard de l'économiste E. Herrmann ?)[1]. Faut-il donc admettre qu'en imitant la nature « amoureuse de simplicité », en cherchant en toute circonstance le moindre effort, la conscience n'aspire qu'à marchander sa peine et son labeur, à se dépenser le moins possible, et au bout du compte, à détruire, avec les désharmonies et les problèmes, le ressort le plus énergique de son activité ?

1. Avant de rechercher dans quelle mesure ces critiques se justifient, il nous sera permis de contester le préjugé accrédité par le pragmatisme et l' « Empiriocriticisme », suivant lequel le progrès de la pensée serait tout entier orienté vers la moindre fatigue intellectuelle : même sur ce point, nous l'allons voir, on ne peut pas dire que le principe d'économie consacre une véritable supériorité de la raison humaine. Il semble en effet que l'économie d'effort corresponde à une tendance toute primitive de la pensée, et que ç'ait été à certains égards une victoire de notre civilisation et de notre réflexion que de la surmonter. Mach et ses élèves paraissent sur ce point avoir confondu les intentions et les résultats de la connaissance scientifique avec l'essence même des procédés mis en œuvre. Certes la connaissance spontanée, docile encore à l'attraction du cas individuel, est un gaspillage imprévoyant d'énergie ; mais dans sa structure interne elle est bien fille de la détente et de la simplification paresseuse ; et d'autre part, si la science rationnelle centuple le rendement du travail mental, elle exige, pour y parvenir, une sorte d'ascèse intellectuelle, un renversement de toutes nos habitudes. En creusant le préjugé que nous critiquons ici, nous découvrirons un autre préjugé, plus répandu encore, et qui sous-tend, en quelque sorte, le premier : c'est une vue de logique abstraite, sans rapport avec l'ordre vivant, et suivant laquelle notre pensée aurait cheminé régulièrement du « spécial » au « général ». Aujour

1. *Die œkonomische Natur der physikalischen Forschung*, p. 214.

Digitized by Google

d'hui, la psychologie des « abstraits inférieurs » est faite, et les théories modernes de la connaissance s'accordent pour reconnaître dans la pensée primitive une pensée qui *totalise* à sa manière, mais qui, à la différence de la pensée réfléchie, se contente de totalités inélaborées, de genres vagues et d'abstraits impurs : l' « intuition pratico-concrète » de M. Hoeffding[1] n'a pas d'autre sens, portant sur des totalités indifférenciées que la réflexion n'a pas encore converties en synthèses intégrées, ni articulées en termes idéalement purs. Ainsi donc la pensée humaine commence en réalité par concevoir des totalités — mais concrètes, comme, inversement, elle aboutit à des représentations souvent individuelles — mais abstraites.

Or l'économie spirituelle signifie justement ceci que le moi qui perçoit, comprend, infère n'est pas à tout instant un moi nouveau, un moi dont la vie serait une sorte d' « expérience continuée », un perpétuel recommencement : le moi qui perçoit, comprend et ordonne est déjà un moi très ancien sur lequel pèse tout un passé immémorial lourd de traditions vénérables et complexes. Ce moi est doué d'un cerveau qu'on a souvent comparé à un accumulateur, et dont le rôle paraît être un rôle de fixation et d'épargne[2] ; la cérébration elle-même est donc une activité économique, et l'esprit semble l'utiliser pour se retrouver lui-même dans les impressions nouvelles et les expériences « adventices ». Par suite, l'esprit le plus spontané, le plus paresseux, le moins capable d'un effort d'attention ou de réflexion sera aussi le plus empressé à réduire brutalement le nouveau à l'ancien, à s'enfermer dans son passé intellectuel, à « totaliser » inconsidérément[3]. A propos de tout

1. *La relativité philosophique, Totalité et Relation* (trad. fr. Alcan, 1924). P. 45 : Hœffding parle d'un certain « besoin d'achever et de compléter » qui est à la base de la « reconnaissance immédiate » et que nous avons discerné, pour notre part, dans le goût de la symétrie.

2. Ferrero, *L'inertie mentale et la loi du moindre effort* (« Revue philosophique », février 1894).

3. Hœffding, *Der Begriff der Analogie* (Leipzig 1924), sur le « Ganzheits-

Digitized by Google

contenu encore inassimilé il se produit ainsi un certain travail grâce auquel l'esprit évite d'emmagasiner à grands frais une donnée que rien dans son capital d'expériences n'exige, ne rappelle ou n'attire, pour retrouver plutôt, fût-ce contre toute évidence, la totalité de lui-même dans un de ses moments. Un esprit qui réussit à loger une pluralité d'expériences sans lien et relativement indépendantes du stock déjà accumulé est assurément un esprit prodigue de ses forces, et M. Lévy-Bruhl a définitivement montré[1] que le progrès de la réflexion humaine consiste justement dans une aptitude croissante à maintenir séparées des séries séparables, à dissoudre les symbioses mystiques, à se donner des idées distinctes, c'est-à-dire qui ne soient qu'elles-mêmes et sans mélange d'aucune autre, à *penser à part*, enfin, ce qui existe réellement à part. Tel est justement le sens spirituel de l'abstraction : c'est l'effort par lequel nous renversons violemment la direction naturelle de nos tendances paresseusement orientées vers les rythmes faciles et les totalités extensives ; certes l'abstraction représente en définitive une merveilleuse épargne de connaissance, elle s'épanouit finalement en merveilleux panoramas intellectuels ; mais pour aboutir à ce résultat — sur lequel l'Empiriocriticisme a tort de s'hypnotiser — elle nous impose des attitudes d'esprit particulièrement coûteuses, et contraires à tous nos réflexes intellectuels ; il a fallu, avant que les techniciens nous procurent l'heureux automatisme des applications inertes, il a fallu que les savants traversassent le purgatoire de l'effort réfléchi. La profondeur spirituelle de l'abstraction apparaît plus nette encore quand elle implique un détachement de l'esprit, non plus à l'égard d'une simple représentation, mais à l'égard de notre vie personnelle tout entière : elle prend alors le nom

realismus » du sociologue danois Grœnbech, très proche des idées de M. Lévy-Bruhl.

1. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 446-447. Cf. E. B. Tylor, *La civilisation primitive*, I, p. 135-136.

Digitized by Google

d'*impartialité*. L'impartialité est la forme sentimentale de l'abstraction ; c'est, si l'on veut, l'abstraction intégrale, l'abstraction permanente, fixée en habitude et attitude de vie. L'impartialité est, littéralement, la qualité de celui qui ne *participe* pas, qui n'a pas de part à quelque chose : elle représente donc un style de vie opposé à celui auquel nous faisions allusion tout à l'heure, et que M. Lévy-Bruhl appelait, précisément, « participation ». L'esprit partial n'a pas le courage de se raidir contre le mouvement acquis, de résister à la poussée de ses passions ; docile à l'appel des généralisations détendues, des assimilations faciles et des analogies superficielles, il déteint en quelque sorte sur les choses et ne se résigne pas aux déchirements nécessaires. Il est, au contraire, des esprits naturellement impartiaux qui savent briser ces communications mystiques établies primitivement de tout à tout, articuler les idées, et qui, dans leur sang-froid implacable, font sur chaque cas distinct en effort distinct de réadaptation ; les esprits impartiaux considèrent les situations « en elles-mêmes », c'est-à-dire qu'ils « accommodent » spécialement pour chaque situation et règlent leur perspective sur les choses, loin de plier les choses à leur perspective. De sorte qu'on peut dire de la pensée abstraite et de son agrandissement spirituel, l'impartialité, ce que Ribot disait de l'attention volontaire, qu'elle est arrêt ou inhibition : mais en ce sens surtout que l' « objectivité » de la pensée réfléchie est au prix d'un renoncement, d'une rupture avec soi-même, avec la continuité des associations superficielles qui, dans la conscience distraite, agglutinent sans effort les termes et les images. On peut comparer à cet égard les progrès de la pensée à l'apprentissage de certaines techniques manuelles : ce que le pianiste cherche en première ligne à acquérir, c'est l'indépendance des doigts, c'est-à-dire l'aptitude pour chacun d'eux à résister à l'entraînement des autres ; et l'écueil de la musique d'ensemble est précisément la nécessité d'un effort d'abstraction auditive parfois intense

Digitized by Google

qui nous mette en état de rester indifférents à l'attraction des rythmes et aux mélodies chantées par les autres parties; telle étude de Liszt apparaît à cet égard comme une sorte de tentation diabolique à laquelle le pianiste succomberait perpétuellement s'il ne dominait ses réflexes, orientés par nature dans le sens de l'assimilation et de la totalisation. La bitonalité moderne soumet parfois nos deux mains à une épreuve du même genre. Mais surtout, il faut le dire, cette libération des voix superposées, simultanément accordées et indépendantes, fait toute la vocation plurivoque du contrepoint. La polyphonie, associant sans les brouiller les lignes expressives, mélodieuses, chantantes qui circulent dans l'épaisseur de la masse chorale, la polyphonie n'est-elle pas sœur jumelle de la dialectique ?

Il semble donc bien que, dans son rythme intime, la pensée réfléchie soit beaucoup moins économique que la pensée spontanée. Pour se placer abstraitement, impartialement en présence des problèmes, il faut savoir résister à l'attrait des analogies verbales, opposer à tout ce qui n'est pas le problème lui-même une indifférence voulue et limitative. Faut-il donc conclure que l'économie n'est pas même caractéristique de la raison, et qu'hostile déjà au lyrisme de la vie profonde, elle est, par surcroît, inhérente à une mentalité que la science a pour mission de bannir à jamais ?

2. Il nous reste, en effet, à nous demander si l'économie ne serait pas bien plutôt une exigence de la pensée qu'un caractère des choses, et si, en cessant d'être pour nous un fait naturel, elle ne cessera pas de nous paraître nivelante et paresseuse. Il y a là une sorte de renversement en vertu duquel l'économie, qui n'est guère dans l'épistémologie empiriocriticiste qu'une loi de la nature projetée dans l'esprit, une analogie arithmétique ou physique, presque une métaphore industrielle, apparaît au contraire comme une loi de l'esprit idéalisant la nature. Telle l'habitude, bien qu'elle tende vers l'automatisme, n'a de sens que pour des êtres qui durent, c'est-à-dire pour des vivants

Digitized by Google

doués de spontanéité : la matière, Aristote et Ravaisson sont d'accord là-dessus, ne prend pas d'habitudes. Mach n'est pas sans avoir entrevu ce changement de perspective : Dans *La Mécanique* ou *Die Prinzipien der Waermelehre*, il manifeste une certaine tendance à mettre en lumière la prodigalité de la nature et à insister plutôt sur l'idéalité du principe d'économie ; il critique l'hypothèse providentialiste qui invoque la « simplicité des voies divines », l'Ordre et la Sagesse du Créateur, et remarque que l'économie implique immédiatement l'idée d'un choix plus ou moins conscient, d'une comparaison, toujours volontaire à quelque degré, entre plusieurs « moyens » utilisables ; or la nature ne connaît par elle-même ni fin ni moyens : les phénomènes sont, voilà tout, et c'est pour notre raison avide d'intelligibilité et de simplicité qu'ils ne sont pas en vain, qu'ils « doivent » tendre à la régularité et à la moindre dépense ; le rôle même que jouent dans l'attitude esthétique les préoccupations d'unité, de simplicité et d'élégance formelle nous invite à considérer dans l'économie autre chose qu'une fatalité de la matière. Par exemple la nature ne suit la ligne droite ou, à défaut, la courbe qui représente dans certaines conditions le chemins le plus court, que si la nature obéit elle-même à une sorte de finalité. Husserl a, on le sait, dirigé contre la loi d'économie et contre l'usage qu'en fait le « psychologisme » des objections décisives[1]. Après avoir montré que, pris à la rigueur, ce principe n'exprime qu'un ensemble d'adaptations utilitaires sans valeur logique, Husserl fait observer que si la loi d'économie acquiert en fait une certaine signification téléologique, c'est relativement à un idéal qui la conditionne, qui est son πρότερον τῇ φύσει, qui la spiritualise en quelque sorte. Un fait brut n'est ni « maximum » ni « minimum » : il est ce qu'il est, sans plus ; mais dès qu'il est conçu

1. *Logische Untersuchungen*, t. I : Husserl retrouve dans la loi d'économie l'ὕστερον πρότερον, c'est-à-dire le cercle vicieux fondamental qui est comme le péché de tout psychologisme.

Digitized by Google

comme un maximum, il élève immédiatement certaines *prétentions* qui forment autour de lui comme un halo d'idéalité, il renvoie en quelque sorte à l'esprit ses propres exigences. Le retournement sera peut-être plus sensible encore si nous employons le langage qui nous est familier : un superlatif relatif, dirons-nous, est sans doute un superlatif limité par la considération des existences étrangères ; mais ce superlatif est aussi et par là même un rapport, une tendance, un acte ; il représente une *victoire*, et sa relativité est précisément son nerf et sa vie. C'est ce que Max Scheler exprimait pour sa part[1] quand il parlait du caractère « téléoclinique » de l'économie. L'économie n'a pas seulement une mission conservatrice : elle traduit la destinée des œuvres humaines orientées perpétuellement vers le mieux : il semble que dans ce destin se soit pour ainsi dire réfugiée la nostalgie d'un monde idéal où il n'y aurait plus aucun principe de dépense, et que l'homme expie une sorte de péché en réalisant le « maximum », et non plus l'absolu : si bien que c'est dans le dynamisme du COMPARATIF que s'exprimerait peut-être le mieux la loi des mécanismes économiques.

La méditation du devenir spirituel nous révèle d'ailleurs dans l'économie une tendance de la vie intérieure beaucoup plus qu'un caractère des choses matérielles. Et non pas seulement parce que la loi d'économie, véhiculant, comme nous l'avons dit, une espèce de nostalgie métaphysique, ne vaut que pour les consciences dont elle commente les prétentions. Dans l'univers des choses matérielles, il n'y a pas de durée qui fasse rentrer l'un dans l'autre deux états successifs d'un même être : chaque objet ou chaque corps n'est à tout instant que ce qu'il est dans cet instant précis, sans que nul sous-entendu, nul au-delà spirituel ne l'alourdissent de quelque virtualité inexprimée ;

1. *Erkenntnis und Arbeit* (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, p. 315-317).

Digitized by Google

les choses sans vie, subsistant dans l'actualité plate de leur coexistence, possèdent ainsi une sorte de pureté et comme une certaine simplicité superficielles qui les soustrayent à tout enrichissement, et, partant, à toute nécessité de conservation. Mais il en résulte aussi que la façon *extensive* d'exister — la manière d'être des corps matériels — est par essence dispendieuse. L'univers des objets qui cohabitent « partes juxta partes » est par lui-même un univers où rien n'implique rien, où rien n'est immanent à rien, un univers dont les parties ne s'exigent pas intérieurement les unes les autres. La manière d'être extensive est, en d'autres termes, plus *volumineuse* qu'elle ne devrait : elle suppose une densité d'être relativement faible. La matérialité, s'excluant et du temps et de la vie, est par essence « superficielle » : mais l'être *superficiel* est physiquement plus dispendieux que l'être *profond*. Dans les choses étendues il y a toujours un « trop », parce que toute la réalité optique de la matière s'offrant à nous étalée, ou dans un ordre de juxtaposition, l'extension représente ici de la place perdue. La vie spirituelle, au contraire, est organisée en épaisseur : dense et profonde, elle accumule les réticences et les sous-entendus. Leibniz le savait bien. Les esprits, qui sont inétendus et impondérables, ne s'entr'empêchent pas. Le corps, naturellement impénétrable, occupe toujours un certain volume d'espace. Un corps fatigué s'étend, c'est-à-dire prend le plus de place possible, comme les gaz. Mais un esprit ! cela tient dans presque rien, cela est si peu encombrant ! Les esprits habitent, comme le souffle de Dieu, dans une brise légère ; les esprits communient magiquement en cet amour unitif qui est coïncidence des contraires, Deux en Un. Et d'autre part en chaque esprit « prædicatum inest subjecto » — c'est-à-dire : le présent est gros du passé et implique le futur ; car il n'y a pas de dénominations extrinsèques. La grâce caractéristique de la vie, et des œuvres artificielles qui réussissent à imiter la vie, ne consiste-t-elle pas précisément

Digitized by Google

dans cette économie supérieure en vertu de laquelle les divers éléments de l'organisme sont nécessairement intéressés les uns aux autres, s'appellent pour ainsi dire réciproquement ? Dans les œuvres inélégantes et avortées, au contraire, la disproportion de la matière mise en jeu et de l'effet obtenu est cruellement apparente : il y a, par exemple, des musiques pauvres et sans intensité dans lesquelles la matière inerte dépensée sous forme de rhétorique sonore et de développements scolaires n'est pas remboursée en éloquence réelle et en mélismes significatifs ; les formules de convention se succèdent sans que nulle sympathie interne les porte les unes avec les autres, sans que de celle-ci on se sente poussé vers celle-là par cette nécesssité organique qui circule dans les musiques profondes et en mobilise les thèmes.

L'économie, disions-nous, représente, toute vénale qu'elle soit, ce qu'on peut faire de mieux avec la lourde matière dont la loi d'alternative a chargé nos épaules ; et puisqu'on ne peut la volatiliser, ce sera notre tâche d'artistes que de la rendre invisible, ou de tourner l'obstacle ou, mieux encore, de le faire servir, par une stratégie ironique, à sa propre suppression ; en sorte que l'ornement ne fasse qu'un avec la chose ornée... Ce qu'on appelle Chic ou Bon goût est-il autre chose que cette économie suprême des moyens? Et j'ai montré aussi qu'on parle d'une hypothèse « élégante » là où l'esprit a dépensé très peu de constructions ou fictions intermédiaires pour expliquer un très grand volume de difficultés ; l'hypothèse est la plus dense qui est la plus simple en suppositions et la plus riche en résultats ; « frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora » : ici l'intelligence a réduit au minimum ce résidu inerte, ce superflu oratoire de formules et d'artifices dont un esprit villageois a besoin pour penser quelque chose. Car la maladresse intellectuelle est un peu comme la lourde danse de Dorcon dans *Daphnis et Chloé :* beaucoup d'agitation pour un petit résultat ; l'himalaya

Digitized by Google

des concepts accouche d'une souris. Et vice-versa la légèreté spirituelle ressemble à cette sobriété, à cette économie des gestes dont un cavalier, un valseur, un pianiste font chacun l'apprentissage musculaire ; il ne faut pas dépenser trop de force quand le petit doigt suffirait. N'avoir pas à se servir de tous ses moyens, pouvoir beaucoup et en dire peu — n'est-ce pas tout le secret de la puissance contenue et de la réticence pudique, cette réticence dont l'orchestre de Debussy, si avare en fortissimos, nous offre des images hallucinantes ? J'en trouve un autre exemple chez le musicien qui obtient les modulations les plus expressives, les renouvellements tonaux les plus complets avec la moindre dépense d'altérations : et voilà tout le laconisme éloquent de l'enharmonie chez Gabriel Fauré. Musiques ambiguës, musiques raréfiées, musiques toutes blanches, toutes pures et presque sans notes, parce qu'ici la même note figure dans deux tonalités, a deux fonctions successives, l'une diézée et l'autre bémolisée... Mais que dirons-nous alors de la nature ! Car la nature, comme la connaissance, « horret superfluum ». La nature vivante pousse l'économie jusqu'à cette fine pointe au-delà de laquelle il n'y a que le pur esprit. Voyez comme elle s'entend à opérer par tressaillements, ébranlements, allusions imperceptibles, et presque sans bouger ; une cellule, un germe lui suffit ; la nature sait se faire toute petite, neutraliser les mécanismes les uns par les autres et, en bonne diplomate, infléchir les forces physiques dans le sens de l'opération vitale. Le cerveau résulte justement de cette feinte. La nature se dérange à peine ; et c'est pourquoi on dit que sa beauté est faite *avec rien;* qu'il n'y a rien d' « exprès » dans ses œuvres. La matière organisée n'est ici, comme parle Schopenhauer[1], que la simple *visibilité de la forme* (« blosse Sichtbarkeit der Form ») ; et comme la matière

1. *Über den Willen in der Natur, Vergleichende Anatomie,* éd. Frauenstädt, t. IV, p. 54-58.

Digitized by Google

des œuvres vivantes n'est que leur forme devenue visible, la forme des œuvres vivantes n'est que leur matière pour ainsi dire désincarnée, un rêve qui s'exhale du centre de la matière. Giordano Bruno dit ceci : « Ars tractat materiam alienam, natura materiam propriam. Ars circa materiam est, natura vero interior materiae. » Tandis que l'ornement, dans les automates ou objets d'industrie, est plaqué sur une matière qui proteste contre lui et souligne outrageusement la raideur mécanique de l'œuvre, il se dégage, dans les choses vivantes, par une espèce de nécessité interne. Le scandale des œuvres fabriquées est dans la mésentente implicite de la fonction et de la structure, dans la lourdeur choquante de la dépense, dans la présence d'un Trop qui nous les fait paraître caricaturales, disproportionnées, endimanchées. De là le lien de l'économie et de la grâce. Le plomb de la pesanteur qui tire les graves vers le bas est rendu insensible par cette légèreté miraculeuse : car la grâce est lévitation, élan vers la hauteur, aérienne liberté.

La nature, il est vrai, n'est pas seulement une nature précautionneuse qui lésine, emplit ses greniers et accumule les réserves. La nature est encore le champ des gaspillages effrénés : la nature dépense sans compter, prodigue les germes à profusion ; visiblement le temps et la matière ne lui coûtent rien. Ou c'est peut-être qu'elle est au delà de toutes les catégories d'épargne et de dépense, et que nos étonnements contradictoires s'expliquent par une illusion finaliste de l'intellect. Belot considère comme une marque d'anthropomorphisme d'appeler Luxe le coloris et le parfum des fleurs, le ramage et le plumage des oiseaux. L'homme doit être avare, lui qui plie sous le faix de l'alternative : le Plus s'achète au prix du Moins, et la privation est l'aspect ésotérique ou négatif de l'accumulation ; ce côté de sacrifice est le seul, sans doute, qui soit de nature à excuser la sordide, la monstrueuse épargne. Mais la nature ! Gœthe, Schelling et la Naturphilosophie ne se

Digitized by Google

lassent pas de louer sa jeunesse éternelle, sa fécondité infinie et l'inépuisable profusion de ses ouvrages. Elle offre sans recevoir, donne sans avoir emprunté, et pourtant elle ne s'appauvrit point ! Elle, la prolifique, la follement prodigue, elle peut jeter tout son bien par les fenêtres et renouveler encore sa provision : ce qu'elle donne n'est donc pas la restitution d'un prêt, mais une création à partir de rien, « ex nihilo », et qui n'a pas de frais à se rembourser. Telle la vie la plus intense, selon Guyau, est aussi la plus extensive et s'enrichit par sa prodigalité même. Avare générosité, renversement paradoxal qui fait positif le négatif, profond le superficiel, qui explique enfin l'élan gracieux et gratuit de la charité ! La grâce c'est-à-dire l'imprévisibilité d'un mouvement purement centrifuge ; le sacrifice héroïque qui est la dépense la plus coûteuse, en même temps que la liberté la plus triomphante ; l'art, cousin du jeu et de toutes les activités de luxe... trois formes d'une même libéralité conservatrice pour laquelle le don désintéressé devient le meilleur des placements. La pensée, sur ce point, ressemble à la grâce — j'entends non pas la pensée de la quantité qui se meut dans l'homogène, mais la pensée qui accepte le renouvellement des qualités et l'obligation de s'adapter à chacune d'elles séparément : car penser, c'est dépenser. Quiconque a bien pénétré, au delà des apparences, ce mystère d'une économie lyrique, celui-là retrouve, me semble-t-il, l'utilité du superflu et le sens même de la vie scholastique : il arrive que le temps perdu soit le mieux employé, et chacun sait ce qu'une nature flâneuse doit, dans certains cas, à la reposante jachère de l'inconscient ; ici la quiétude redevient active et la paresse laborieuse ; le débiteur se découvre créancier. Ou peut-être y aurait-il lieu de distinguer entre loisir et oisiveté, l'une qui est dépense dépensière d'une pauvre conscience, l'autre qui est dépense créatrice selon la grâce. La ligne droite n'est pas toujours la plus courte, et il arrive que les raccourcis fassent perdre

Digitized by Google

plus de temps que les chemins fleuris de l'école buissonnière ; tant il est vrai qu'épargner et abréger font deux. Chacun peut l'éprouver : il y a une prudence, fille de la timidité vitale, qui ne voit pas plus loin que le bout de son nez et qui est la pire des gabegies. Tels les trésors perdus du thésauriseur — telle cette dialectique contradictoire de l'industrie qui fait reperdre à l'homme tout le loisir que la machine et la division du travail devraient lui faire gagner. Il y a longtemps que Marx l'a dit : la machine coûte plus cher qu'elle ne rapporte, et cette libération n'est qu'un changement de servitude. Dans un autre ordre d'idées, faut-il redire le mauvais calcul des avares (et tellement contre-nature) qui réduisent leur « train », pour mettre de côté ? Car tel est le cercle bien portant de la vie : il faut acheter pour pouvoir acheter, comme on rend la consommation possible en consommant ; et l'économie est la plus vraie qui entre dans cette circulation généreuse de la dépense, qui ne compte pas trop, favorise enfin l'inclination naturelle de la vie à donner, aimer et affirmer. Le « bon calcul » est donc au delà de l'arithmétique, comme l'équité au delà de la justice. Et en effet, l'intervalle n'est-il pas aussi grand de la raison usurière au romantisme de la durée qu'entre une justice commutative qui prête, mais ne donne rien pour rien, et une économie plus-que-juste qui donne à fonds perdus ? qui s'enrichit avec un budget toujours déficitaire ?

Mais comment se fait-il que l'économie spirituelle aboutisse à des techniques doctrinales essentiellement dispendieuses ? Comment en général est-il possible que la « détente », dans laquelle nous reconnaissions jusqu'ici la signature d'une gestion économique, nous apparaisse surtout maintenant comme l'apanage des existences sans densité et sans épaisseur ? Telle est la contradiction qu'il nous faut à présent résoudre.

3. Or il n'y a pas deux économies, mais une seule et même économie. Et d'abord, qu'il gouverne les méca-

Digitized by Google

nismes extensifs de l'intelligence ou qu'il gouverne la vie profonde des personnes, le principe d'économie a pour ressort psychologique un seul et même phénomène : le phénomène mnémique. La conscience, nous l'avons vu, n'est au fond que l'attitude d'un moi intérieur à son passé, qu'il a vécu du dedans et qu'il sent comme personnel. Nos expériences adventices n'ont donc d'intérêt psychologique et de réalité mentale que dans la mesure où elles s'incorporent à la totalité de ce passé qui seul a le pouvoir de les rendre conscientes, vivantes et présentes, de leur donner une âme et une « signification » : car seul notre passé personnel est *significatif*, seul il sait nous parler d'événements qui furent nôtres parce que nous les avons personnellement vécus. Notre première réaction en présence d'une de ces expériences sera donc de la *faire parler* à son tour, de lui faire dire quelque chose qui nous soit familier ou qui nous soit cher, de retrouver en elle une de ces merveilleuses et subtiles résonances, une de ces sympathies secrètes que discerne l'âme attentive quand elle se penche sur ce qu'elle fut. La conscience n'est sensible en quelque sorte qu'à la « voix du sang » : ce qu'elle cherche d'instinct dans les expériences nouvelles qui la déroutent, c'est elle-même au fond. M. Hœffding, qui s'est toujours efforcé d'établir la priorité d'un mouvement de totalisation concrète sur toute analyse discursive dans l'évolution de la psyché, a bien montré dans ses études sur la reconnaissance[1] comment les fonctions empiriques elles-mêmes, les plus assujetties en apparence au donné adventice, n'extraient un *sens* des impressions extérieures qu'en les intégrant à la totalité du moi spirituel ; dejà la perception consciente suppose une intégration de ce genre ou, comme dit Hœffding, une *reconnaissance immédiate;* elle est fondée sur des souvenirs instantanés et spontanés,

1. *Uber Wiedererkennen, Association und psychische Aktivität* » Vierteljahrsschrift » 1889 et 1890, t. XIII et XIV). Du même : *Begriff der Analogie*, loc. cit.

Digitized by Google

mais sur des souvenirs *impliqués* (« gebundene Erinnerung ») qui, après tout, ne diffèrent pas en nature des images libres (reproduites ou créées) dont le « conditionnement » est devenu purement spirituel : car ce qui est vrai de l'expérience la plus sensible ne saurait évidemment être faux des fonctions les moins asservies aux nouveautés adventices, mémoire et imagination. Mais cette vertu d'absorption de la conscience, suivant l'aspect sous lequel on l'envisage, produit deux séries d'effets absolument opposées : là est vraiment la charnière de notre propos, et comme le *punctum saliens* qui va nous expliquer le renversement paradoxal des perspectives de l'économie.

Il y a ici une sorte d'ironie tragique à laquelle on ne prête pas ordinairement assez d'attention : c'est que ce symbolisme verbal et social auquel M. Bergson impute si éloquemment le durcissement sénile de la vie, n'est lui-même qu'un produit ultime de cette propriété qu'a toute conscience vivante de durer et de perpétuer son passé à travers son présent ; par un singulier paradoxe, le dynamisme intensif de la vie intérieure favorise précisément l'incrustation de nos expériences en formulaires et en symboles qui le meurtrissent ; ou, si l'on préfère, les schématismes mêmes de l'intellect procèdent de cette immanence spirituelle qu'ils trahissent en s'étalant dans l'espace. Essayons de nous figurer in concreto cette intervention. L'interprétation bergsonnienne des phénomènes de lecture tend naturellement à accentuer, dans l'effort d'intellection, le *mouvement* de pensée par lequel nous « reconnaissons » les signes en les intégrant à la masse des souvenirs ; Mach, au contraire, met l'accent sur le *produit* lui-même de l'activité mnémonique, sur ce signe verbal dans lequel ont cristallisé les contenus perpétués par la mémoire[1]. Le bergsonien paraît surtout impressionné par le dynamisme

1. Bergson, *L'effort intellectuel* « (Revue philosophique », 1902) et *Matière et Mémoire*, p. 106. Mach, *op. cit.*, p. 214 et suiv.

Digitized by Google

de l'*économie-immanence;* le partisan de Mach insisterait plutôt sur les symboles dégénérés et les formulaires squelettiques qui résument au maximum, en les privant de leur plénitude concrète, les richesses de la mémoire : la technique est donc le dernier produit auquel aboutisse l'économie banausique quand elle a bien épuré, simplifié distillé, abrégé, vidé de toute qualité une certaine classe de souvenirs. Et ainsi, suivant qu'on insistera sur l'effort d'absorption de la vie ou sur les artifices abstraits de ce que Husserl appelle la « pensée signitive », l'économie spirituelle s'offrira à nous sous deux visages différents, sans avoir, d'ailleurs, à changer de sens ; suivant qu'on mettra en relief l'esprit qui abrège ou les contenus abrégés, l'économie nous apparaîtra, si je puis dire, comme un *Plus* ou comme un *Moins.*

Nous accentuons donc le côté « maximal » ou le côté « minimal » du principe d'économie, suivant l'aspect sous lequel nous l'abordons : dans son ressort interne ou dans ses aboutissants. Cette distinction nécessaire s'explique par la nature hybride de la mémoire. Il y a une vive mémoire qui enrichit le présent, mais il y a une mémoire passéiste qui nous encombre de rêverie, de mélancolies et de ruminations. Et de même l'attention, avant d'être la perception à bon marché, coûte à notre conscience l'effort critique, aigu, douloureux du renoncement. La mémoire agit par nivellement, mais encore est-il qu'elle ait quelque chose à niveler. La mémoire est désir d'invariance et de pérennité, et la mémoire ne peut travailler que sur une matière changeante ; elle résume à elle seule, peut-on dire, la nature mixte et transitive du dynamisme spitiruel. Ce que Hœffding appelle « loi d'exercice » n'a précisément de sens et de valeur que par rapport à une durée qui roule des contenus changeants, mais des contenus entre lesquels existent des affinités subtiles que l'exercice exaltera. Et ainsi l'économie, qui tend à convertir en événements définitifs et perpétuels les expériences uniques de notre vie, tend à sa propre néga-

Digitized by Google

tion. C'est ce qui explique que la « technicité », dépréciant, comme nous l'avons vu, la continuité des notions successives, c'est-à-dire détruisant le prix de la durée et la raison d'être de la répétition, aboutisse à des systèmes lâches et détendus. Car si à des tâtonnements empiriques, à un gaspillage fatigant de pensée elle substitue le maniement automatique des variables et des relations sans qualité, elle-même se pétrifie en formes encombrantes où la part du *quelconque* devient démesurée. De sorte que l'intelligence, qui est le pouvoir de la recherche, l'aptitude formelle à poser inépuisablement les problèmes, se contredit en favorisant l'automatisme ; l'indéfini ment à la vocation de l'infini. De là les complaisantes, trop bienveillantes associations, aussi coûteuses que paresseuses. Les techniques consisteront ainsi dans un foisonnement monotone d' « applications » insignifiantes et indifférentes, étrangères à la densité, à la lourdeur spirituelle de l'effort inventif. Or le « quelconque » ou l'*indifférent*, voilà justement la notion dispendieuse entre toutes ; l'indifférence s'oppose à l'implication spirituelle, et elle n'a même pas l'héroïsme intense de l' « impartialité » : elle s'applique aux choses qui nous *sont égales*, avec lesquelles nous ne sympathisons plus parce qu'elles se surajoutent aux systèmes préexistants d'une façon mécanique, et non en vertu d'une nécessité interne de leur nature ; la mémoire a si bien durci, standardisé, schématisé, qu'en rendant inutile tout effort conscient elle a détaché de notre vie des signes jadis pleins de sens, maintenant tout à fait « quelconques ». Économique par sa fonction, l'indifférence devient coûteuse par la place qu'elle occupe. L'indifférence est donc le contraire de l'abstraction ; l'abstraction est sympathie à sa manière, elle implique une rupture violente avec ces totalisations médiocres qu'à l'autre bout de l'évolution le technicien indifférent tend précisément à reconstituer ; elle est vraiment positive et créatrice ; par la vitalité de l'effort qu'elle suppose, elle ne nous sépare que de ce qui est en nous

Digitized by Google

superficiel, inerte et oratoire, et pour nous rapprocher aussitôt de notre personne véritable ; mais l'indifférence n'est pas une rupture ; elle n'est pas profonde comme l'abstraction et sincère comme l'impartialité : elle a détruit l'immanence « de soi à soi », dont notre durée est gardienne, et elle n'a même pas eu le courage des déchirements nécessaires ; elle n'est qu'un détachement facile et paresseux à l'égard du moi véritable : c'est l'abstraction, non plus *abstrayante*, mais *abstraite*.

L'économie réalisée (l'économie-conservation) apparaît donc comme une dégénérescence de l'économie « donnante »; elle résulte du déploiement de celle-ci et en monnaye les richesses. Car tandis que l'économie qui économise est contradiction et condensation active des singularités, l'économie économisée, elle, ne garde dans ses magasins que le stock des concepts inertes. S'il est une partie de la réalité qui échappe au « principe des indiscernables », c'est sans doute la réalité non-vitale, la seule où la répétition ait perdu sa valeur de progrès interne, et où l'on puisse trouver des existences qui se doublent et se triplent purement et simplement, sans aucune raison tirée de leur nature intrinsèque. Mais cette indifférence du cas individuel, cette superfluité de la répétition ne sont, dans les techniques, que l'ultime résultat d'un effort de contraction qui avait l'économie-immanence pour but.

Avenarius n'est pas sans avoir entrevu cette distinction[1] ; le principe de la moindre dépense d'énergie comporte, selon lui, deux aspects : un aspect passif et un aspect actif ; il est, au gré du penseur, principe de conservation ou principe de développement et de dilatation spirituelle ; il définit surtout un maximum ou un minimum. Cette

1. Cf. J. Petzoldt, *Maxima, Minima und Œkonomie* (« Vierteljahreschrift », 1890, t. XIV) ; et comparez H. Jäger, *Das Prinzip des kleinsten Kraftmasses in der Æsthetik* (« Vierteljahreschrift » 1881, t. V) où l'esprit de Fechner se combine avec celui de Hœffding. Müller-Freienfels développe aussi une esthétique du « moindre effort ».

Digitized by Google

dualité apparaît avec évidence dans l'attitude esthétique. L'économie d'effort qui est à la base du goût de la symétrie, du rythme et même de la rime, peut avoir un sens littéral et un sens profond. Dans un livre peu lu aujourd'hui, le physicien suisse J.-L. Soret a montré qu'il existe une sorte de *symétrie virtuelle* ou potentielle, distincte de la symétrie littérale qui gouverne les œuvres servilement stylisées[1]. Et J. Segond fait bien comprendre pour sa part comment les symétriques, en tant que situés contrairement, sont opposés de sens, si bien que la symétrie est toujours synthèse harmonieuse d'une multiplicité, ou contradiction réconciliée. Les artistes raffinés ont ainsi tendance à dépasser l'économie qui n'est que nivellement, c'est-à-dire qui n'agit que par l'appauvrissement du donné et l'assimilation brute du divers, pour exalter l'économie-maximum qui agit par l'enrichissement des personnes et l'approfondissement de leurs expériences. Dans la prédilection des rythmiciens modernes pour les figures impaires ou dissymétriques, pour les ponctuations syncopées, pour la superposition du binaire et du ternaire, qui ne reconnaîtrait ce régime tout spirituel de l'épargne dispendieuse ? L'un des charmes les plus enveloppants de certaines musiques réside précisément dans l'indécision des symétries thématiques qui se font écho, dans la subtilité des correspondances mélodiques : quelle exaltation spirituelle par exemple, apporte la merveilleuse Sonate en si mineur de Liszt à celui qui a compris les métamorphoses complexes de ses quatre motifs cardinaux et l'unité de leurs croissance organique ! et comme la complication même de sa structure cyclique, l'équivoque délicieuse qui accompagne le retour d'un même thème tantôt énergiquement fugué, tantôt transfiguré dans un adagio d'une divine douceur, comme toutes ces incarnations évanouissantes de l'intui-

1. Soret, *Sur les conditions physiques de la perception du beau*, Genève, 1892. Et cf. J. Segond, *Symétrie et vie spirituelle*, in *Communications et discussions de la Société toulousaine de philosophie* 1928-1936, p. 114-120.

Digitized by Google

tion fondamentale intensifient et enrichissent l'unité profonde de l'œuvre ! La même distinction nous semble présider aux usages de la prosodie : si les rimes « croisées » ou « embrassées » sont naturellement plus lyriques que les rimes « accolées », c'est justement parce qu'elles créent entre les sonorités homophones un équilibre moins immédiatement perceptible : l'oreille, aspirant à la quiétude des consonances, ne se trouve satisfaite qu'au moment où elle va oublier le son de la voyelle dont elle attend la rime ; et ce retard même donne une saveur subtile à l'unité sonore réalisée ; la structure capricieuse de certains « genres » poétiques — le refrain du rondeau, l'envoi de la ballade, les couplets symétriques des chansons, le balancement des strophes dans les odes — ne s'expliquent pas autrement ; et c'est aussi, dans l'ordre de la métrique, le secret de beaucoup de « gentillesses » rythmiques grâce auxquelles s'insinuent, entre les vers et les strophes, une foule de symétries subreptices et d'indécises correspondances. Il y a, au contraire, dans la satisfaction trop immédiate que nous procurent, par exemple, les rimes directement accolées des dodécasyllables une certaine platitude naturelle qui les spécialise dans la description narrative et dramatique de la vie ; la répétition peut même devenir une caricature et une dérision quand elle est vraiment trop littérale, comme c'est le cas pour les assonances involontaires, les rimes « faciles », etc. ; et l'on sait quelle est, sur ce point, la susceptibilité de la prose française. Autant notre oreille est sensible à l'uniformité plastique, autant elle supporte avec impatience tout ce qui se laisse trop clairement prévoir, tout ce qui est symétrie trop apparente — « cliché », « cheville » ou « fausse fenêtre ». Et voyez encore comme la mélodie française, chez Gabriel Fauré, abandonne peu à peu les symétries strophiques du lied ; comment aux chants segmentaires, articulés en couplets homologues, succèdent des chants circulaires, organisés autour d'un centre comme une vie personnelle autour de

Digitized by Google

son acmé. Pour la même raison, les marches d'harmonie, les rabâchages et les redites passent un mauvais quart d'heure dans la musique de Debussy. — Cette ambiguïté du principe d'économie n'a pas été méconnue par le penseur hollandais François Hemsterhuis, dont la curieuse philosophie de l'art s'apparente à la fois au mysticisme platonicien et à l'empirisme anglais du XVIIIe siècle. Dans la contemplation du Beau, affirme Hemsterhuis[1], l'âme tend à contracter « le plus grand nombre d'*idées*[2] possible dans le plus petit espace de temps possible »; il existe donc un « optimum esthétique » qui est fait du compromis entre deux exigences inverses : l'horreur de l'effort — ou du « temps » — qui doit être un *minimum*, et la séduction des impressions intenses — qui représentent un *maximum*; suivant que la première condition ou la seconde se trouvent plus éminemment réalisées, le sujet qui admire éprouve un sentiment plus ou moins riche et profond. La *Lettre sur la sculpture* est à cet égard plus explicite encore que la *Lettre sur les désirs :* elle montre comment les artistes appuient tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre condition, et comment par exemple la sculpture, asservie à la loi du repos, de la simplicité et de l'ordre, met en valeur plutôt l'exigence du moindre effort que l'exigence de variété compréhensive.

La seule analyse de l'attitude esthétique nous montre donc déjà que le principe d'économie exprime au fond la relativité de la vie intérieure, toujours moyenne, pour ainsi dire, entre son *participe présent* et des *participes passés passifs* qui la ridiculisent, comme Bergson et Simmel l'ont profondément démontré. Mais la duplicité de l'économie apparaît avec plus d'évidence encore dans l'ordre de la spéculation. Toutes les transitions se trouvent ici représentées, et lorsqu'on descend de la pensée intuitive

1. *Œuvres philosophiques de François Hemsterhuis*, nouvelle édition, par L. S. P. Meyboom, t. I (Leuwarde, W. Eekhoff, 1846).
2. Le mot *idée* doit être pris ici dans le sens qu'il a chez Locke et ses disciples.

Digitized by Google

à la simple pensée automatique, on constate que l'inclination économique devient graduellement plus âpre et plus sordide, en même temps qu'un formulaire sclérosé tend de plus en plus à épuiser par avance toutes les possibilités de renouvellement du progrès intellectuel. A la base la pensée automatique est limitrophe de l'*habitude*, qui est la répétition brute, autrement dit la reproduction intégrale et sans nulle intrusion de conscience, d'un certain « geste » corporel ou intellectuel. Mais en général les intuitions novatrices interviennent toujours à quelque degré, ne fût-ce que par éclairs, et cela est bien visible déjà dans les démarches de la pensée qui *applique*. Ces démarches, dont les techniques sont le type, enveloppent encore, nous le savons, un principe impérieux de conservation ; mais nous n'avons pourtant plus affaire ici à la répétition intégrale ; certes, une application nouvelle n'emporte rien d'essentiellement nouveau, n'étant qu'un moment de la détente en vertu de laquelle un thème donné livre tout ce qu'il contient, et ne livre que cela ; et pourtant une application nouvelle suppose une mise à l'épreuve, une confrontation de la formule préexistante avec certaines situations accidentelles : et l'acte d'intégration qui en résulte ne vit que d'un effort spirituel, d'un effort pour penser « en un », globalement, ce qui est deux, si peu intense que soit par ailleurs cet effort. Et enfin, dans l'effort de la pensée pour « comprendre », dans l'*intellection* pénétrante, c'est le thème lui-même qui est devenu plastique et dilatable : il a cessé d'être substantiellement transcendant au discours stationnaire de notre esprit, pour devenir immanent aux allées et venues d'un progrès inventif qui peu à peu en dessine les méandres ; ce n'est plus un thème définitif et supravital qui, dictant à la pensée toutes ses démarches, en décourage les initiatives et en absorbe par avance la vitalité, — c'est quelque chose de magnétique et de subtil, une préconception élastique, peu à peu enrichie des dépôts successifs et des retouches que nos expériences lui apportent.

Digitized by Google

A tel point qu'on peut se demander si ce n'est pas l'unité qui va ici à son tour disparaître : pourtant sans « préexistence » mentale il n'est pas de pensée possible, — et pas plus d'invention que de technique ; l'acte de penser les objets n'est concevable que par relation avec un certain passé intellectuel qui est seulement plus ou moins dépersonnalisé. La vie de l'esprit n'est donc faite, en un mot, que d'un va-et-vient incessant entre l'un et le divers, puisque nous ne pouvons penser qu'en prenant appui sur des « thèmes » solides ; et que ces thèmes eux-mêmes, nous ne pouvons les développer que grâce à l'intervention continue d'un effort novateur. Tel est le sens de cette « concordia discors » de l'âme dont parle Schopenhauer.

L'économie spirituelle ne diffère donc, ici et là, qu'en richesse, délicatesse et profondeur. Et la mémoire semble résumer en elle-même cette duplicité. D'un côté, mémoire signifie immanence ; c'est la propriété générale qui fait de ma vie comme un tissu d'impalpables traditions que chaque moment de ma durée délègue au moment suivant, de telle sorte que jamais mon attitude actuelle n'a vraiment besoin d'être expliquée, comme disait Leibniz, à l'aide de dénominations extrinsèques. Mais la mémoire signifie encore autre chose : la mémoire est en nous la fonction « historique » qui, coagulant notre passé en traditions transcendantes à la personne profonde, s'interpose comme un écran entre nous et les choses ; la mémoire est, selon les grands rationalistes du XVII^e siècle, principe de « prévention » : c'est l'organe de l'érudition et de la compilation, celui qui fait de l'esprit, comme dit Malebranche, un « garde-meuble », ou, comme dit La Bruyère,[1] « le recueil, le registre ou le magasin de toutes les productions des autres génies : » elle est, en un mot, la revanche de ceux qui apprennent sur ceux qui comprennent, la revanche

1. *Les Caractères, ou les mœurs de ce siècle,* I « Des ouvrages de l'esprit ». Cf. Descartes, Lettre à Voet.

Digitized by Google

du pédant, du technicien et de tous ceux que Molière, Boileau et Descartes ont raillés, sur l'honnête homme qui pense personnellement. Telle est encore l'attitude superficielle du collectionneur chez qui le goût de la « moindre tension » trouve une issue dans l'accumulation indéfinie d'objets identiques ; le collectionneur est justement le maniaque pour lequel la qualité intrinsèque des objets rassemblés se trouve en quelque sorte dépréciée par la jouissance qui s'attache uniquement à l'acte facile de la répétition, et l'on montrerait sans peine que cette délectation qui est à l'origine des « jeux bêtes » forme aussi le ressort des techniques gouvernées par l'économie-conservation. Il y a donc pour la mémoire une façon de perpétuer le présent qui est un enrichissement, — et une façon de pétrifier le présent qui constitue une menace pour le sérieux, la pureté et la profondeur de la vie. Envisagée sous ce dernier aspect, la mémoire ne nous épargne les angoisses de l'effort qu'en nous isolant de nous-mêmes : l'art de la *mnémotechnique*, par exemple, pousse ce contraste jusqu'à la caricature, puisqu'il a pour but de nous faciliter à tout prix le rappel et la rétention des souvenirs indépendamment de leur contenu, dont l'intellection totale ne saurait constituer qu'un retard et une chance d'oubli : il substitue donc, partout où cela est possible, d'infaillibles et paresseuses associations au lien interne, mais faillible, créé par l'intellection ; il préfère, en particulier, les coordinations les plus visuelles, les moins intenses, parce qu'elles étalent la pensée dans le plan optique et mécanique ces choses., Mais à côté de cette mémoire partielle il en existe une autre qui est totale et profonde. Et celle-là n'est qu'une forme de la *Sincérité*. Considérée sous cet aspect, l'économie spirituelle signifie que nous sommes, pour ainsi dire, plus riches et plus profonds que nous-mêmes, plus riches et plus profonds que nous ne pouvons le savoir, parce qu'il y a infiniment plus dans la plus médiocre de nos expériences que n'en pourra jamais contenir le plus compliqué des

Digitized by Google

gestes professionnels. Et cette économie profonde implique aussi pour nous un commandement et un devoir : celui d'être le plus possible fidèles à nous-mêmes, non pas à ce qui est en nous inerte, partiel et partial, mais à ce qui est vivant, nécessaire et vraiment *total* dans notre personne. La sincérité ainsi conçue est donc foncièrement hostile à cette paresse conservatrice, si coûteuse au fond pour le moi : elle seule accomplit dans l'unité de deux exigences contradictoires, ce miracle de la personne dont parle Schelling et qui se réalise tous les jours en chacun de nous, dans la vie et par la vie.

L'attitude de la pensée qui s'efforce est donc une attitude contraire à nos instincts les plus naturels, et pourtant il n'est pas sans effort de pensée vivante. Et inversement, si les innovations intenses fondent seules la possibilité d'un *mouvement* intellectuel, l'esprit le plus aventureux ne peut pourtant progresser qu'en prenant appui sur un *ordre* préexistant. Cette alternative épuise pour ainsi dire tout le problème de l'économie. Notre pensée est prisonnière de l'ordre, et cela veut dire au fond qu'étant un rapport elle ne saurait aller de rien à quelque chose, opérer dans le vide, sans l'appui d'aucun ordre déjà constitué, si faible qu'en soit par ailleurs la cohérence ou si souple qu'en soit l'autorité. Mais cela est encore peu dire, et nous voulons que cet ordre préexistant puisse suffire à tout et rendre superflues toutes les initiatives ultérieures, car les initiatives sont douloureuses et la faculté que nous avons de nous souvenir nous induit en paresse. Le même verbe qui, en grec, veut dire « travailler », κάμνω, désigne aussi la douleur, et tout travail intellectuel est une souffrance qu'il faut subir dans notre langage — naturellement orienté dans le sens de la juxtaposition superficielle, dans notre pensée naturellement distraite, dans nos sentiments toujours prêts à s'incruster en formules insincères et abstractions oratoires. C'est pourquoi la plupart des hommes acceptent avec un secret soulagement les lisières de la

Digitized by Google

symétrie et les rassurantes antithèses de la rhétorique ; c'est pourquoi tant de philosophes ont besoin de se sentir comme enveloppés par un système bien arrondi dans lequel il n'y aurait plus aucun principe de fatigue intellectuelle. Et cependant, ces formes ne sauraient jamais être entièrement brisées. Il existe, pour ainsi dire, un solfège des expérience intérieures, une géométrie de la vie qui assurent le lien et la continuité des contenus irrationnels ; et c'est le rôle de la « sincérité », dans ce qu'elle a de profond et de délicat, d'en accorder les exigences avec la dynamique agissante de la vie. Si bien que la volonté de se renouveler n'est autre chose, à la limite, que la volonté d'être soi-même.

Digitized by Google

Chapitre III

MÉTAPHYSIQUE DE L'ENNUI

Ma chair, ô sœur, a bien mal à son âme.

(Laforgue, *Dimanches.*)

Tu ne saurais croire comme tout est malade autour de mon cœur.

(*Hamlet*, V, 2.)

De tous les malheurs de la conscience l'ennui n'est pas le plus aigu, mais c'est le plus commum. Désespoir chronique, mauvaise conscience sans motif, souci dérisoire, il est le « monstre délicat » qui obsède les pessimistes, Leopardi et Schopenhauer, Laforgue et Baudelaire. Et pourtant il n'est pas de malheur plus impalpable... Comment a-t-on pu lui trouver un nom ? L'ennui, c'est, par excellence, la vaine détresse, celle qui existe à peine, qui mérite plutôt curiosité que pitié. L'ennui est presque inexistant... οὐκ ἔστιν ἡ μόλις καὶ ἀμυδρῶς[1], comme Aristote parle du temps ; ou si l'on préfère les expressions du *Timée* sur la matière : nous ne pourrons l'atteindre que par un « raisonnement bâtard ». Invisible maladie qui tient simultanément de l'être et du non-être ! Blessure illusoire, absurde et inexplicable dont il n'y a rien à dire, puisqu'elle est, par définition, le mal du néant, « figlia della nullità, madre del nulla »[2] ! Montrons que cette douleur, d'autant plus maligne qu'elle paraît anodine, a

1. *Physique*, IV, 10, 217 b 33.
2. Giacomo Leopardi, *Pensieri* (Firenze 1931), tome III, p. 383.

Digitized by Google

sa source dans les régions profondes de l'existence spirituelle, et dans la durée, qui est l'unique dimension de cette existence.

Avant de désigner la racine métaphysique de l'ennui, nous devons résolument exclure les justifications et les plaidoyers auxquels il donne lieu. L'ennui se cherche volontiers de bonnes raisons dans les circonstances, car il ne convient pas de sa propre frivolité, et comme ces circonstances en effet le favorisent, il nous induit assez facilement à prendre l'occasion pour la cause. Sachez donc qu'il ne dit pas ses vraies raisons. Il ne faut pas le croire toutes les fois qu'il s'interprète lui-même à l'aide de quelque motivation secondaire, toutes les fois qu'à un malaise diffus il prétend découvrir des causes assignables et strictement empiriques. Comme l'araignée au centre de sa toile, l'ennui est au centre d'un univers mince et diaphane où toutes choses s'enveloppent du voile gris de l'indifférence ; passionnel et dévorant, enfermé dans le cercle magique de sa neurasthénie, l'ennui ne raisonne que sur les accidents qui lui donnent raison. Tout lui est prétexte. D'autre part, parce qu'il est le plus indéterminé des sentiments, ou mieux l'indétermination elle-même faite sentiment, l'ennui apparaît comme une créature entre toutes protéiforme : il a mille visages contradictoires, parle mille langages, entre comme ingrédient dans une foule de complexes. L'ennui, étant le vide, devient tout ce que l'on veut. C'est la possibilité pure, l'indifférence à toute forme actuelle... L'ennui, un peu comme le réceptacle amorphe du *Timée*, accueillera n'importe quelle qualité ; mais, en se qualifiant, c'est-à-dire en devenant ceci ou cela, l'ennui se désennuie déjà quelque peu. L'ennui absolu, s'il existait, serait à la limite le principe neutre et maternel de tous les sentiments ; en fait, partout où nous en prenons conscience, l'ennui s'offre à nous déjà dans des conditions déterminées d'éclairage et de décor — non plus comme apathie primordiale, mais comme vague préférence sensorielle,

Digitized by Google

sentiment naissant : voici quelque chose à décrire, des prédicats à énumérer ; dejà la chaleur et les couleurs de la vie animent ce blanc visage ! L'ennui pur, c'est le sentiment qui n'est aucun sentiment, mais qui est la possibilité de tous les sentiments : dans la nébuleuse de l'ennui toutes sortes d'humeurs possibles flottent au hasard, comme des figures de femmes dans une imagination amoureuse ; l'ennui réel choisit entre ces formes différentes et, choisissant, se rétrécit. De là vient qu'on le confonde si aisément avec les passions variées qui l'étoffent et dont il emprunte la couleur. Il doit à la société, au mimétisme et à la mode. Il s'attrape, comme une épidémie ; et s'il se propage par contagion, il se métamorphose également d'une génération à l'autre. Ce « mal du siècle » n'est pas le même au commencement et la fin du siècle. Il y a, d'autre part, une mélancolie britannique, fille des brumes, qui ne se confond en rien avec la neurasthénie romantique. Le roman et la poésie russes enfin ont beaucoup à nous apprendre sur ce sentiment informe qui est vaste comme la steppe et blanc comme la neige. La langue russe ne manque pas de mots pour le désigner : *skouka*, qui est l'ennui au sens étroit, le mal de la durée trop longue et de l'existence trop vide ; *toska*, moins subtile que le spleen, plus traînante aussi mais qui à « skouka » ajoute le dynamisme du regret et de l'aspiration vague ; qui est nostalgie par derrière et, par devant, attente d'on ne sait quoi ; *khondra*, qui est plutôt l'hypochondrie, l'ennui viscéral. Et il y a place encore, dans une âme russe, pour bien d'autres variétés d'angoisses[1] ! Conséquence du servage, qui entretenait la « barchtchina » dans son oisiveté immémoriale ou, mieux encore, d'un régime autocratique qui faisait de la volonté individuelle une éternelle mineure ? Il y avait peut-être cela dans l'ennui russe, cela et aussi, à la faveur

1. *Groust*, *Skorb*, *Pelchal*, entre autres, représentent des nuances variées de la tristesse.

Digitized by Google

des longs hivers, un certain ralentissement du temps et des rythmes de la vie. Mais il faut ajouter que le climat et l'histoire conspiraient en cela avec le quiétisme naturel des âmes slaves, autant qu'avec le style des paysages et des horizons ; ces horizons illimités pour lesquels Verlaine semble avoir écrit une de ses *Romances sans paroles :*

Dans l'interminable
Ennui de la plaine
La neige incertaine
Luit comme du sable.

En sorte qu'on ne sait plus si la paresse elle-même est cause ou effet. L'ennui russe nous a livré, entre bien d'autres, deux inoubliables témoignages qui se localisent, l'un dans l'infiniment petit de la durée, l'autre dans l'infiniment grand de l'espace : le premier est la vie d'Ilia Iliitch Oblomov par Gontcharov, le second est la poignante nouvelle de Maxime Gorki, *Par ennui*[1].

I. — Dialectique du « trop »

L'ennui, disions-nous, n'est jamais la table rase. Comme l'ennuyé n'avoue pas volontiers une tristesse aussi futile, il inventera, pour la rendre intéressante, des raisons de désespérer : c'est pourquoi la tristesse romantique vire si aisément en désespoir ; le « disperato » de Franz Liszt, la désespérance lamartinienne des *Méditations poétiques*, la « philosophie du suicide » d'Alphonse Rabbe font pendant à la neurasthénie des enfants du siècle; Werther, René et Obermann. Il est doux de se croire malheureux quand on n'est qu'ennuyé. Pour éviter d'être malade imaginaire, on acceptera d'être héros de tragédie ; une

1. *Skouki radi*, 1897. Du même, relire *Toska, une page de la vie d'un meunier*, 1896, et tout *Thomas Gordieev*.

Digitized by Google

tragédie au moins, n'est pas sans causes ! Énumérons quatre de ces causes, parmi les plus répandues, les plus propres aussi à normaliser notre tristesse : *Inaction*, *Solitude*, *Monotonie*, *Fatigue* seraient des causes assez générales pour expliquer, en même temps que l'ennui, l'apparente irréalité de l'ennui. Je montrerai d'abord que l'ennui obéit à une causalité paradoxale dont le ressort pourrait s'appeler la *Dialectique du trop ;* ensuite que le principe métaphysique de l'ennui est le *Temps*.

La logique voudrait sans doute que notre abattement fût la conséquence objective d'un échec : elle explique à merveille l'ennui-déception, l'ennui-punition, l'ennui « post rem » en un mot, et le déterminisme s'y retrouve, comme la morale elle-même, chaque fois que l'ennui châtie quelque surmenage des sens. Que la prostration nerveuse et mentale puisse être une « sanction », cela est non seulement intelligible, mais juste dans une certaine mesure. Pourtant une méditation sérieuse et sincère des choses de l'âme nous oblige à intervertir constamment l'ordre des causes et des effets et à modifier du tout au tout notre conception de la causalité psychologique : la « théorie physiologique » qui nous montre dans l'émotion bien plutôt l'effet que la cause des troubles somatiques ; la théorie centrale de l'acte volontaire qui tient la décision pour l'origine véritable et non pour la conséquence de la délibération ; le fidéisme enfin qui affirme la priorité de la croyance sur les raisons de croire : toutes ces philosophies nous habituent à renverser le sens du « parce que ». La démence, pour une société, se reconnaît aux actes non motivés : mais, à ce compte, nous délirons tous plus ou moins, car les raisons, comme à M. de Roannez, nous « viennent après ». L'extravagance n'est donc pas dans les actions non motivées, mais au contraire dans les actions trop motivées et les entreprises ridiculement raisonnables ; ce ne sont pas les preuves de persécution qui manquent aux persécutés, et le fait est qu'ils finissent par créer autour d'eux leurs propres persé-

Digitized by Google

cuteurs, à force d'y croire ; ils crèvent de trop déduire. La psychanalyse, de son côté, approfondit l'ordre des causes en déviant l'attention des superstructures idéologiques qui nous justifient vers les instincts et les traumatismes préconscients qui nous expliquent... Est-ce là ce qu'ils appellent l'explication par « en bas », l'explication insurrectionnelle ? ou tout simplement l'ironie d'une clairvoyance qui met à l'envers l'ordre causal du sens commun ? Peut-être est-ce l'esprit tout entier qui est partout ensemble l'effet et la cause, le postérieur et l'antérieur, la cause de soi-même, en un mot... Quoi qu'il en soit, si l'ennui est vraiment « ante rem », la malchance qu'il accuse, et la monotonie, et le reste, tout cela n'est que prétextes rétrospectifs. L'ennuyé est comme le passionné qui a envie de faire une folie et qui invente mille bonnes raisons pour manquer de raison. L'ennui isole l'ennuyé, uniformise autour de lui les choses, favorise l'inertie. Seulement il arrive ceci que la solitude, la monotonie et l'inaction, nées de l'ennui, le renforcent : la conduite de la défaite est la vraie cause de la défaite, mais la défaite à son tour donnera raison à ce découragement qui ne savait rien d'elle ; et pareillement, si le désir fait les choses désirables, il faut dire que les désirables, après coup, légitiment le désir. C'est la loi de la « boule de neige » : qui s'ennuie, s'ennuiera ; ou réciproquement, pour ne pas s'ennuyer, il faut commencer par ne pas s'ennuyer, car l'ennui a priori conduit l'ennui a posteriori, comme l'échec va à l'échec. Plus on s'ennuie en imagination, plus on s'ennuiera en effet. L'idée qu'on est maladroit ou timide, dit Alain, fait qu'on l'est : de là l'avalanche des bévues, des lapsus et des échecs, qui nous entraîne vertigineusement. Comment s'évader du cercle enchanté ? Comment rompre l'entraînement des justifications et des suggestions réciproques ? Nous demander cette première décision et cette première croyance qui étrangleront dans son berceau la tradition de l'échec, n'est-ce pas supposer d'avance le problème résolu ?

Digitized by Google

Senancour observe quelque part[1] que l'ennui ne naît ni de l'uniformité (puisqu'on peut vivre très simplement, sans jamais s'ennuyer), ni de la privation des plaisirs, ni de la continuité des peines, ni de l'oisiveté ; que ce sont là de simples occasions et que le ressort de l'ennui doit être plus central. Disons-le plus nettement encore : la monotonie elle-même est déjà un mot d'ennui ; « monotone » et « varié » sont des états d'âme, des attitudes mentales, des pathos subjectifs qui ne correspondent à rien de donné pour la bonne raison que leur source est dans notre cœur ; ces lamentations, comme les prétextes du passionné ou les griefs du malveillant trahissent une âme résolue, quoi qu'il arrive, à s'ennuyer. Dans cette situation passionnelle un ange ne lui arracherait pas une parole de bonne humeur ; un voyage dans la lune ne la distrairait pas. Une fidélité à toute épreuve, un enthousiasme plus fort que la mort, une foi qui soulèverait les montagnes, une pensée capable d'unir le fini et l'infini — rien n'y fait ; tout s'engouffre dans le vide béant sans le combler. Quant aux peines, elles précédent dans certains cas l'ennui ; mais la continuité de ses peines, au contraire, provient de l'ennui — que dis-je ? est cet ennui lui-même reliant les tristesses aux tristesses, diluant le chagrin dans l'immensité de son propre vide. L'ennui n'est donc pas l'effet de la monotonie, mais il en serait plutôt la cause ; il est la cause de ses propres causes ! Effet, il le serait, non pas de la monotonie, mais de la variété ; non pas du malheur, mais plutôt du bonheur. C'est la vanité de la victoire qui fait l'ennui, et non l'impuissance de la défaite. Voilà le scandale qui doit fixer à présent toute notre attention. « Mal sans forme », gémit Alain[2]. Et Lacordaire : « Nous souffrons de désirs qui n'ont pour objet ni la chair ni l'amour ni la gloire ni rien qui ait une forme ou un nom ». Montrons à notre tour que dans

1. *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*, 4e Rêverie. A comparer à Leopardi, *éd. cit.*, tome IV, p. 327.
2. *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 179.

Digitized by Google

l'instant où ce malaise anonyme, paradoxal et indéfinissable semble défier toute causalité, ses caprices eux-mêmes ont leurs lois profondes.

Le problème qui va se poser n'est ni économique ni hygiénique ni social. Car le remords, après tout, est la conséquence de la faute, bien qu'il ne soit pas toujours proportionné à sa grandeur, bien qu'il naisse quand il veut, bien qu'il ne suive pas tous les péchés. L'ennui, qui n'est pas le scrupule, n'est pas davantage le souci. Car le souci, si frivole qu'il soit, désigne moins le mal lui-même que l'objet du mal ; au lieu que l'ennui est sans matière. L'ennui serait donc plutôt l'insouciance : soit totale sinécure, absence complète de toute inquiétude ; soit la cohue des multiples tracas, si nombreux, si contradictoires et si pressés qu'ils s'annulent mutuellement ; soit encore souci tellement délayé qu'il n'est plus qu'indifférence, comme une douleur assourdie qu'on prendrait, tant elle est vague, pour la mauvaise conscience des viscères. Les « ennuis » empêchent l'ennui. L'ennui n'est donc pas la conscience préoccupée, mais au contraire la tête inoccupée ; et, vice versa, les soucis, en occupant le vide de l'imagination, chassent l'ennui plutôt qu'ils ne le créent. L'ennui est un état, tandis que les scrupules et les soucis sont des choses, des corps étrangers en nous et comme des calculs ou concrétions par lesquels la conscience se trouve enrayée chaque fois qu'un intérêt matériel ou une valeur morale sont en jeu. L'ennui s'engouffre donc dans les vides du souci. L'ennui serait-il plutôt un phénomène de fatigue ? On montrerait aisément que la fatigue a des signes objectifs, mesurables par le tracé de l'ergographe ou l'écartement de l'esthésiomètre[1], au lieu que l'ennui est d'humeur capricieuse et se déclare volontiers dans le repos ou l'être dispos. Si la fatigue augmente avec la quantité de l'effort, l'ennui tient plutôt à

1. C'est ce que démontre excellemment H. Le Savoureux, *L'ennui norma et l'ennui morbide* (« Journal de Psychologie », 1914, p. 131-148).

Digitized by Google

la qualité du travail. On dira peut-être que si l'ennui élude et la physiologie du surmenage et la causalité surnaturelle du remords et le déterminisme naturel du souci, il admet du moins des causes microscopiques et toutes pareilles à ces invisibles signaux qui, générateurs de traces inconscientes, influent sur nos dispositions, créent la bonne et la mauvaise humeur, illuminent enfin ou assombrissent nos journées. Et il est de fait que notre conscience est follement susceptible à l'infiniment petit des allusions : avant la réfraction morale dont parle Biran et par laquelle l'humeur du moi déteint sur la nature, n'y a-t-il pas cette réfraction physique qui fait qu'un parfum de branches mouillées, des cloches lointaines dans l'air de midi, une certaine tiédeur du vent nous mettent du soleil ou du spleen au cœur pour toute la journée ? Ce qu'on appelle caprice tient peut-être à ces impondérables déliés et trop ténus pour que nous prenions la peine de les analyser : on parlera approximativement de « sautes d'humeur » et l'on dira avec Verlaine : « Mon deuil est sans raison ». Or il n'est sans raison que pour les myopes : derrière les zig-zags et les volte-face lunatiques, l'esprit de finesse retrouve les mouvements infinitésimaux de la durée ; le discontinu redevient continu, et nos crises les plus soudaines fondent à leur tour dans un développement où le caprice n'est sans doute qu'une logique très complexe... Mais, dans ces conditions, ne retrouvons-nous pas le droit d'alléguer la gratuité de l'ennui? L'ennui n'est pas sans raisons, mais ses raisons sont si nombreuses et si fines qu'elles se perdent à l'infini dans la multiplicité des circonstances et dans la profondeur de mon passé.

Toutefois, ces causes minuscules ont en commun une singularité ironique : on attendait du plaisir, et elles produisent l'effet contraire ; l'ennui, maladie de luxe, est la conséquence paradoxale, équivoque, contradictoire d'une situation qui devrait nous apporter du bonheur, mais ne le peut pas, et qui pourrait nous rendre malheureux, mais ne le doit pas. Heureuse douleur ou bonheur dolent, comme

Digitized by Google

vous voudrez, l'ennui est un état ambigu, presque un tiers sentiment entre les deux genres extrêmes. Un état ambigu, mais non pas un état « neutre », en ce sens qu'il ne serait ni la douleur ni le plaisir... L'ennui est plutôt « utrumque » que « neutrum », l'un et l'autre ensemble, l'un annulant l'autre ; son apathie est donc un effet de neutralisation mutuelle, et non point du tout l'indifférence a priori. Il y a plus d'un pacte entre les deux ennemis : le masochisme est un de ces pactes, et l'ennui est l'autre. Le premier est la douleur devenue aliment de volupté ; et le second, tout à l'opposé, l'agrément qui devient désagréable ; non plus plaisir de souffrir, mais souffrance de jouir, malheur du bonheur, sensualité à rebours. Et cependant. ces deux mouvements sont solidaires, comme on le voit bien dans les romans de Dostoievski : l'exploitation subtile de la douleur permet bien vite d'éprouver le néant de toute volupté et, inversement, une conscience qui voit tous ses plaisirs retomber misérablement à plat incline à se fabriquer elle-même des voluptés indirectes ; conscience titubante qui oscille sans fin entre la douleur du plaisir et le plaisir de la douleur et qui en est réduite, comme les damnés de la *Divine Comédie*, à s'asseoir aux portes de l'Enfer ; car l'Enfer lui-même n'en veut pas.

La maladie de l'ennui est donc fille du bonheur. Mais entendons-nous bien. Il y a un dégoût vulgaire (« taedium », plutôt qu' « acedia ») dont le déterminisme n'a rien d'ironique, quoiqu'il vienne lui aussi de la réplétion. Il y a un ennui du foie et des nerfs qui n'est pas trop mystérieux, naissant de la fatigue et de l'usure vitale. On dit : « triste animal post coitum »... car la chair parfois s'ennuie. Où voyez-vous ici la métaphysique ? Et pourquoi chercher de midi à quatorze heures quand cette « conscience malheureuse » est si évidemment un phénomène d'intoxication et d'épuisement nerveux, rançon des trop riches nourritures et des sensations voluptueuses témérairement multipliées ? D'autre part, la constitution répulsive de ces

Digitized by Google

malaises qu'on appelle dégoût, nausée, écœurement, s'oppose à la constitution de l'ennui, qui est bien plutôt indifférence positive qu'aversion. La causalité du dégoût est encore une causalité directe où l'effet, malgré les apparences reste homogène à ses facteurs. Tel n'est pas l'ennui, mal du plaisir trop pur et de la trop bonne santé. Il y a un dégoût qui distrait et des maladies qui tiennent compagnie. Et pourtant l'ennui des organes annonce déjà cette dialectique singulière qui gouverne l'ennui de l'âme et qui rapproche ironiquement les extrêmes. Car ἔλλειψις va à la rencontre de ὑπερβολή et les contraires se recourbent l'un vers l'autre. Héraclite et le *Phédon* ont connu, avant la dialectique hégélienne, ce jeu du pour et du contre qui était pour eux la loi même de la justice et où le pessimiste romantique Alphonse Rabbe reconnaissait le vrai « système des compensations » vainement cherché par Azaïs[1]. Le bonheur n'est pas au bout d'un progrès rectiligne le long duquel nos plaisirs ne cesseraient de se perfectionner, car avant qu'on n'en ait atteint l'extrémité, le bonheur a déjà viré en son contraire; il faut dire plutôt que cette croissance traverse une acmé, et puis rebrousse chemin, καμπὴν ποιεῖ[2], à l'image des mouvements vitaux qui culminent au centre. L'ennui provient donc, comme le cynisme, d'une tension des extrêmes, mais sa dialectique est toute contraire ; l'un nous dit que le mal est relativement bon et l'autre que le bien est relativement mauvais ; dans le cynisme qui perd gagne, et le bien sort de l'excès du mal ; au lieu que dans l'ennui c'est le bonheur qui fabrique le malheur comme un fruit trop mûr et déjà presque pourri. L'ennui est un cynisme retourné. Cette oscillation du contraire au contraire apparaît sous mille formes dans la vie morale et même dans les démarches de

1. *Album d'un pessimiste*, 1835, réédité dans la « Bibliothèque romantique », p. 106. Cf. *Phédon*, 70 c-72 e (72 a : εἰ μὴ ...ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις...)

2. *Phédon*, 72 b : κύκλῳ περιιόντα, ἀνακάμπτειν, καμπὴν ποιεῖν (par opposition à εὐθεῖα γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ καταντικρύ).

Digitized by Google

la connaissance. On dit par exemple : « summum jus summa injuria[1] », car il est injuste, dans certains cas, d'aller jusqu'au bout de son droit... Plutôt qu'à une réalité humaine toujours incohérente et relative, cette bizarrerie ne tient-elle pas à une contradiction interne de la Loi ? L'idéal crève d'être lui-même, abstraitement et sans concessions à la nature. De là l'apparence surnaturelle de la « sainteté » : le juste est celui qui se maintient en équilibre sur ces hauteurs vertigineuses par une acrobatie continuée ; la profondeur des tentations mesure en quelque sorte la tension extrême de son vouloir, car celui qui est monté si haut ne peut tomber, s'il tombe, que très bas : « quod altius surrexerit opportunius est in occasum » ; comme un alpiniste téméraire, il évolue dans une région où tous les faux-pas sont mortels, toutes les parois verticales, et où l'on doit choisir entre tout et rien. Il faut avoir le cœur solide et des réflexes à toute épreuve pour se hisser ainsi sur cette fine pointe du sublime — acumen sublimitatis ! — où les héros en baudruche se dégonflent si rapidement. Chacun de nous peut éprouver d'ailleurs qu'il y a entre le pathétique et le bouffon une membrane transparente, qu'on voit l'un à travers l'autre et que, par une dérision sacrilège, toute tragédie porte en elle-même la farce qui commence à la parodier. Qui veut faire l'ange, devrait connaître d'abord l'ironie des superlatifs et cette corrélation dialectique du rire et des larmes, mortelle aux hyperboles. — L'intelligence joue un jeu très approchant ; et le même Pascal qui nous montre l'élu cherchant Dieu avec « crainte et tremblement », et dans l'angoisse perpétuelle du péché, nous montre aussi le vrai selon la science devenu le faux selon la foi. On a quelquefois tort d'avoir trop raison... Mais comment peut-on avoir « trop raison » ? C'est qu'une logique outrancière atteint rapidement la

1. Luther, *Propos de table*, éd. Louis Sauzin, p. 172. Voy. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, p. 461.

Digitized by Google

limite aiguë, l'extrême rebord au delà duquel il y a le non-sens. Pour éviter la culbute, il faudrait donc savoir être approximatif — car le mieux est l'ennemi du bien. Cette pudeur de l'entendement ou, comme dit Russell de la logique[1], cet art de ne pas trop déduire, voilà sans doute le véritable esprit de finesse qui nous protégerait du renversement dialectique et de la frénésie des extrêmes. La conscience n'est peut-être en somme que ce frein : elle nous retient sur la pente glissante de l'exagération et nous garde le sentiment de nos propres limites. Car le vrai est entre les deux.

Le bonheur n'est pas à l'abri de ce renversement. Et comme, à trop presser la raison, on se trouve bien vite en pleine déraison, comme le mensonge total tourne en vérité totale, ainsi le bonheur, pour peu qu'on insiste, a tôt fait de rejoindre son contraire ; il ne faut pas beaucoup le prier pour que son visage s'assombrisse ! La « mélancolie du bonheur » ne tient pas uniquement à la conscience de sa fragilité, c'est-à-dire des circonstances instables dont il exige la réunion et des accidents auxquels il se sait exposé ; cette mélancolie, qui passe sur un front comme une ombre imperceptible et qui ternit toute gaieté, elle s'exhale du centre même de notre plaisir ; elle ne va pas du dehors au dedans, mais du dedans au dehors. J'appelle joie, au contraire, le bonheur absolument positif et dont aucun soupçon ne trouble la pureté : la joie est, comme l'héroïsme, l' « extrême » qui ne vire pas, qui reste stable, malgré sa tension, et intact, et translucide, et garde son bel orient. Mais la condition de l'homme est si dialectique qu'une pareille situation ne saurait se prolonger au delà de quelques instants : la joie, qui est une émotion, une sorte de raptus, n'aura pas le temps de s'ennuyer. Mais le bonheur est un état, et il offre un large flanc aux dégoûts mortels. D'où vient donc cette tristesse absurde qui le voile, comme

1. *Essais sceptiques*, p. 134.

Digitized by Google

ine gaze légère, dés qu'il pense à lui-même ? En premier ieu, sans doute, de la conscience qu'il prend de ses propres imites. Cette conscience a un arrière-goût très amer, et l vaudrait mieux assurément, pour notre quiétude, que a pensée ne fût pas donnée à l'intérieur du plaisir comme 'angoisse naissante, le principe empoisonné qui nous gâte-ront nos meilleurs moments... Et, pourtant, qu'est-ce que le bonheur sans la conscience d'être heureux, sans cette malheureuse heureuse conscience qui est bien l'inquiétude, mais qui est aussi le confort, et le rayonnement dans l'espace et, pour tout dire, la complaisance du bonheur à lui-même ? Le bonheur ne jouit de soi complètement que s'il dédouble sa propre image dans le miroir de la réflexion, c'est-à-dire s'il est non seulement « en soi », mais « pour soi » : il voudra être ensemble le sujet et l'objet, le sujet de cet objet, et l'objet de ce sujet. Comme la vue rend le toucher plus enveloppant, ainsi la connaissance devrait étoffer et enrichir la sensualité ; restituant au corps concret toutes ses dimensions, ne permet-elle pas à la sensation de se goûter elle-même L'amour, grâce à elle, ne devient-il pas lucide, substantiel et multilatéral ? Hélas ! cette clairvoyance vers laquelle s'efforce par nature tout sentiment, elle est cynique autant que prosaïque : elle rend la passion plus tiède et plus fade aussi notre bonheur. La conscience est à la fois notre image dans le miroir et la buée qui le ternit quand nous nous rapprochons... Mais le moyen de regarder sans respirer ? Ainsi l'entendement, « grand chancelier de l'Analyse », précède partout l'ennui : on s'ennuie par excès d'intelligence, mais aussi par trop de vie intérieure ; la pratique de l'introspection, la νόησις νοήσεως et l'entretien avec soi développent une tristesse pénétrante qui n'est pas tellement due au monologue égoïste où ils nous confinent qu'à la détresse de la conscience en général.

Le malheur de la conscience heureuse tient encore à une autre cause. Le bonheur, qui est un état, ne peut

Digitized by Google

être qu'en acte ; mais le désir, tendant à lui comme à sa fin, n'aboutit pas s'il ne renonce à d'innombrables possibilités. L'existence, ou plutôt l'être est au prix de ce choix rétrécissant qui n'enrichit que pour appauvrir ; et de là vient que l'existence soit si communément liée à l'ennui ; qu'on s'ennuie, non seulement d'être heureux, mais d'être en général. Un possible ne se réalise qu'en refoulant tous les autres dans le non-être, de même que selon Leibniz le monde choisi par Dieu pour être notre monde supprime éternellement, et dès la première minute de la création, tous les autres mondes possibles. Car voici l'alternative métaphysique κατ' ἐξοχήν : *on ne peut pas être à la fois tout et quelque chose*. Être est un grand mot, rien ne se compare à cela ; et le plus beau rêve, le plus passionnant le plus varié, ne vaut sans doute pas une humble minute de possession effective. Mais être c'est encore être ceci ou cela, n'être que ceci ou que cela, selon certaines circonstances de temps et de lieu qui, en nous assignant une place dans l'étendue et une date dans la durée, nous empêchent d'être tout le monde, d'être partout, d'être aujourd'hui et hier à la fois. Ici, on peut le dire, toute détermination est une option, et donc une négation. Ici il faut choisir : ou être en fait, et n'être que ce que l'on est, ou être infiniment, à condition de n'être plus rien. De là notre trouble et notre amertume. Dieu seul, peut-être, n'aurait pas à choisir, et c'est même en quelque sorte sa définition que d'être ensemble l'infini et l'effectif ou, comme ils disent, l'essence et l'existence. Mais nous souffrons nous autres, avant l'option comme après l'option. Avant l'option, d'une incertitude qui va jusqu'à l'aboulie : qu'est-ce qui vaut le mieux, l'inexistence infinie, ou l'indigence dans la bonne et solide réalité ? et nous ne pouvons nous résoudre, et nous ne voulons rien sacrifier. Après l'option est l'ennui, l'ennui poignant. L'ennui est une déception non-déçue ; une déconvenue que ne justifie certes pas la nature même de l'objet possédé (ceci, par exemple, qu'il serait moins grand que

Digitized by Google

nous le pensions, ou moins beau, ou moins neuf), mais seulement une fatalité dialectique qui veut que la chose en acte déloge tous les possibles, sauf un. De quoi, en somme, serions-nous déçus ? Ne tenons-nous pas enfin ce que nous avons si longtemps cherché, demandé et, de toute notre âme, attendu ? Le voici donc, l'objet de vos vœux, soyez contents. Hélas ! quel est ce vide mortel qui se creuse maintenant en nous ? De près, ce n'est plus rien ; nous voulons jouir du présent, mais où est le présent ? Il n'y a pas de présent, il n'y a même pas d'enfer ; et nous ne sentons plus en nous-mêmes qu'une lassitude infinie. Et, pourtant il est bien là, l'objet désiré, tel que nous le voulions ; évidemment *ce n'est que lui*, mais nous le savions, on nous l'avait dit, et nous croyions même en être convaincus ; mais tout en le désirant nous jouissions sans le savoir de l'équivoque entretenue autour de lui par les multiples et errantes possibilités qui ne se réaliseront pas. Ces possibles sont les harmoniques d'un désir fondamental qui, pour l'instant, couvre leur voix. Nous avons joué avec eux comme une pensée flottante papillonne entre des idées contraires, sans se poser sur aucune. Mais nous voici bien attrapés : quelqu'un vous a exaucés ; un bien particulier, bouchant l'issue aux biens virtuels, se réalise pour tout de bon. A qui la faute ? Tout le monde est innocent dans cette affaire : l'objet lui-même, d'abord, à qui, sauf vos griefs rétrospectifs, vous ne pouvez rien reprocher, qui ne vous a pas promis la lune, qui n'a trompé personne, puisque c'est bien lui que votre désir désirait, comme c'est bien vers l'aumône que l'intention, sur le moment, s'efforce. Que voulez-vous de plus ? Et l'imagination, elle aussi, n'en peut mais, qui dans sa bonne foi s'accuse volontiers elle-même ; à moins que par imagination on n'entende cette conscience trop libre, trop molle, trop rêveuse, qui ne travaille que dans l'arbitraire ; qui ne connaît pas d'incompatibles ; qui est la princesse des fantômes ; qui n'a jamais éprouvé, enfin, le compact, l'exclusif et l'impé-

Digitized by Google

nétrable des corps physiques. Insoluble débat ! On a beau appeler à grands cris le bonheur, attester le ciel qu'on ne veut que lui, on est toujours désappointé quant il s'offre ; et vice versa on a beau le savoir mille fois insuffisant, on le regrette de plus belle quand il nous quitte. Insoluble débat, vide angoissant de l'âme comblée ! L'ennui est comme une revanche du rêve en pleine réalité unilatérale. Il est vrai que le rêve ne nous rassasiait pas non plus ; mais tout à l'heure les possibles étaient intacts et il nous restait la ressource de former des vœux ; maintenant nos vœux sont comblés et notre soif éteinte... De quoi nous plaindrions-nous encore ? L'ennui sera donc la convoitise sans matière d'une âme qui n'a même pas de vœux à former ; c'est la façon qu'a le repos d'être inquiet ; le désir qui, ne désirant rien, et ne trouvant plus un autre aliment pour renaître de ses cendres, se désire lui-même. C'est le dynamisme manqué. De là l'ambivalence du plaisir de possession, plaisir qui est passionnément souhaité en même temps qu'un peu redouté : car si le désir lui-même ne peut être une fin en soi, il y a, d'autre part, dans toute victoire trop complète de quoi troubler le sommeil des plus robustes. Il ne faut pas tenter Zeus. La conscience triomphante a parfois le vertige devant son propre triomphe : — non pas qu'il alourdisse ses « responsabilités » ni qu'il la mette en délicate posture (car après l'apogée il n'y a plus que le déclin, et on a tout à perdre quand on a tout gagné), mais parce qu'elle devine, cette conscience trop gâtée, que dans le chef-d'œuvre elle touche un ἄκρον métaphysique et que quelque chose décidément est révolu : elle célèbre les funérailles de sa liberté et des folles illusions.

Telle est la double sorcellerie des extrêmes : le bonheur devient le contraire du bonheur, d'abord par la conscience qu'on en prend et qui, comme une félure insidieuse, le minera sournoisement, ensuite par notre impuissance à faire que tout le réel épuise tout le possible et que le virtuel n'expire pas dans l'acte, — impuissance qui est le

Digitized by Google

principe même du Regret. Les deux raisons, d'ailleurs, n'en font qu'une : car c'est justement à la faveur de l'inconscience que nous pouvions nous complaire parmi les possibilités contradictoires ; comme inversement en prenant conscience du bonheur en acte et de ses limites nous réalisons qu'il n'est « que cela ». Remarquons au surplus que le passage se fait bien du contraire a son contraire ou, ainsi qu'il arrive dans une modulation, de la totalité à la totalité : un bonheur effleuré par le doute est un bonheur perdu ; ainsi n'attachons pas d'importance aux gradations intellectualistes qui placent le désespoir au bout de l'ennui, admettent une décomposition progressive du bonheur etc. Il n'y a pas de bonheur à moitié compromis ; le bonheur est comme la confiance ou comme la certitude : il faut qu'il soit tout à fait transparent, sinon il ne vaut rien : et. comme une petite méfiance est déjà une grande méfiance, ainsi l'ennui est bien, à sa manière, un grand malheur, un malheur original qui frappe l'âme tout entière et qui est du premier coup lui-même. Contrairement au dégoût, ennui régional, spécialisé, et qui n'intéresse qu'une fonction, l'Ennui, dès qu'il est là, met en question les raisons mêmes de vivre. Cette brusque modulation du bonheur à l'ennui, c'est elle qui fait l'inquiétude de Faust : comment satisfaire cette grande âme jamais contente que la jouissance et la convoitise se renvoient l'une à l'autre ? quelles nourritures apaiseraient cette faim métaphysique que ni la science ni l'amour n'ont assouvie ? Schopenhauer, à son tour, nous décrit le vouloir perpétuellement ballotté entre le Charybde de l'impatience et le Scylla de l'indifférence : il est vrai que, le plaisir étant chez ce pessimiste d'avance négatif et frelaté, l'oscillation dont il nous parle ne saurait avoir un caractère absolument dialectique ; il n'y a pas des hauts et des bas, mais le malheur partout, diversement maquillé ; et nous, au contraire, nous penserions que si aucun bonheur n'est assez pur pour que l'ennui n'y puisse naître, aucune tragédie non plus n'est assez

Digitized by Google

désespérée pour que nous ne puissions adopter avec elle un modus vivendi et régénérer ainsi une espérance de bonheur; mais surtout l'ennui métaphysique a besoin de son contraire poussé à fond. Ainsi il faut être pessimiste pour le bonheur et optimiste pour le malheur.

Cette infortune dorée qui s'appelle l'ennui peut naître dans toutes sortes de situations diverses. Dialectique de la possession, de la liberté ou de la facilité excessive, dialectique des fêtes ou de la beauté trop parfaite — autant d'exemples d'une seule misère, la désolante misère de ceux qui n'ont même pas cette consolation de pouvoir accuser leur destin. Par exemple, la trop grande *facilité* ennuie, comme la trop grande difficulté décourage : le bonheur expire s'il absorbe trop vite cette épaisseur de résistances qui, s'interposant entre nos vœux et la réalité, rendent l'effort intéressant et passionnante la victoire ; tel le savoir, selon André Lalande, se rend lui-même inutile lorsqu'il assimile l'objet connu. Mais le savoir devenu docte ignorance, automatisme spirituel ou « ars magna » ne cesse pas, pour autant, d'être le savoir : seule disparaît l'intuition intellective ; au lieu que le bonheur n'est plus rien dès lors que le sel du danger n'en relève pas le goût. Tel encore le mérite s'évanouit comme s'évanouit l'obstacle, que son seul but était pourtant de vaincre : le courage, comme le bonheur, n'existe que par cela même qui le nie. Et ainsi la conscience sous ses trois formes, affective. intellectuelle et morale, a les mêmes raisons de redouter le succès, ce succès délicieux et étouffant qu'elle a pourtant voulu, mais qui comme la « culture » selon Georg Simmel se retournera contre elle. — La conscience esthétique, à son tour, connaît la même ridicule tragédie : dans l'ennui de la *beauté* trop parfaite elle expérimente elle aussi cette dérision d'une culture « née de la vie, tuant la vie »[1]. Et cependant le beau pourrait être en acte ; et cependant le beau ne vit

1. André Gide, *L'Immoraliste*, p. 147.

Digitized by Google

pas, comme le mérite, comme l'intention, de son seul rapport à une matière rebelle ! Mais la conscience infiniment agile est toujours, quoi qu'elle fasse, au delà des styles et des canons qu'elle prenait pour unique objectif. Ainsi l'harmonie nous enseigne les cadences et résolutions qui pacifieront les accords dissonnants ; mais comme, d'autre part, rien ne nous obligeait à détraquer la consonance originelle, il faut admettre que nous éprouvons à la défaire et refaire tour à tour librement un certain plaisir gratuit qui est de l'ordre du jeu. L'accord parfait est décidément trop parfait et le beau qui est selon les règles trop impeccable : on le voudrait plus trouble et un peu dissymétrique, avec ces rides, ces émouvantes gaucheries, ces grimaces enfin qui sont la marque de l'angoisse humaine. Les modulations inventent donc une histoire aux suaves consonances sans histoire. Mais l'ennui est si subtil qu'il trouve le moyen de s'insinuer jusque dans cette odyssée de la consonance, odyssée dont le dénouement serait la tonique : il y a des dissonances académiques et des appogiatures conventionnelles. Heureusement la musique sait être plus ingénieuse encore que l'ennui : pour combattre efficacement la routine, de toutes parts menaçante, elle juxtapose ses dissonances sans les résoudre, elle organise des combinaisons de plus en plus imprévisibles. « Chanter toujours les airs de l'opéra de Cadmus et d'Hermione », demande Leibniz, « casser toutes les porcelaines, pour n'avoir que des tasses d'or..., ne boire que du vin de Hongrie ou de Schiras, appellerait-on cela raison ? ». — Car ce que nous avons dit de l'ennuyeuse consonance, on pourrait le redire de toute *possession* en général. Si tout est à moi, rien n'est à moi : c'est la détresse de l'abondance, le vide du plein, l'inquiétude de la quiétude. Avoir veut dire aussi renoncer, et l'idée même de propriété ou d'appartenance ne va pas sans une pensée de clôture, c'est-à-dire d'exclusion ; tout posséder — cela est contradictoire, et il faut être Dieu pour supporter, sans en mourir, cette

Digitized by Google

effrayante richesse qui est aussi la plus effrayante pauvreté. Ainsi une possession universelle ou illimitée se dissout elle-même en perdant, avec les contrastes et les négations qui la définissent, sa meilleure raison d'être : tant il est vrai que la limite, ici comme partout, dit ensemble oui et non. Possession dénuée, triste satiété ! Elle est, cette rude conscience, si abreuvée de flatteries qu'elle souhaiterait parfois revenir à son ancienne seconde nature, se retremper dans le malheur, goûter à nouveau aux fortes et amères nourritures de la tribulation ; elle dépérit comme le roi Midas sur cette terre de cocagne de l'ennui. « Je ne suis pas heureuse », gémit Mélisande, et elle ne sait pas elle-même en quoi ni pourquoi ; néanmoins c'est l'évidence même, elle n'est pas heureuse, et le triste refrain proteste pour ainsi dire contre les apparences ironiques d'une prospérité qui le dément... Que lui manque-t-il donc ? Et comment ne voit-elle pas que son mal est justement de ne manquer de rien ? Avoir tout ce qu'il faut pour être heureux, comme on dit dans les familles, et ne l'être pas, c'est bien, en effet la « pire peine ». Repue et pourtant famélique, la trop riche, trop béate conscience s'invente je ne sais quelles famines imaginaires pour n'avoir pas à convenir qu'elle crève, au contraire, d'indigestion. Comment faire, d'ailleurs, pour aller jusqu'au fond de l'appartenance ? La possession, dites-vous, est « jus abutendi » ; le comble de la possession, c'est donc le pouvoir de détruire la chose possédée, d'y mettre le feu ou de la jeter par la fenêtre... Étonnante négation de soi ! Ces absurdités romaines, juridiques et capitalistes ne tiennent-elles pas à une contradiction interne du κεκτῆσθαι ? Ajoutons que les choses ont parfois la vie dure et ne se laissent pas facilement abolir ; la personne surtout est vraiment inaliénable, et toujours au delà de la prison où l'on retient son corps. Il y a donc dans l'Avoir statique, l'avoir des propriétaires, quelque chose d'essentiellement décevant : Crésus se retrouve pauvre comme Job, et à peine sûr d'avoir en

Digitized by Google

propre son manteau de philosophe. Seul l'amour réaliserait, je crois, le miracle contraire : le miracle de l'indigence infinie qui est infinie richesse ; car l'Amant devient l'Autre tout entier et reste lui-même ; le Toi n'est jamais Moi quoique le tien soit mien. Tel est le dynamisme amoureux, infatigable et toujours jeune, mais non point l'amour qui en l'aimé cherche sa propriété. Cet amour propriétaire, lui, désire l'union qui le supprime : car on ne désire plus ce que l'on possède, et l'on ne possède plus ce que l'on est[1]. L'Aimé qui veut l'Être désire donc le néant[2] ; et la vague appréhension du grand vide qui l'attend quand il sera assouvi explique peut-être l'anxiété dont tout désir s'accompagne. Tel le pêcheur de Gœthe qu'attirent vers l'abîme les prestiges de la fée Ondine. — Il en est de la *liberté* comme de la possession. Une liberté infinie se nie et dissout elle-même, étant aussi bien liberté de se vendre, de redevenir esclave : car si tout est permis, rien n'est permis, et la possibilité universelle revient à l'indifférence universelle. Le libéralisme le sait bien, qui ne prêche la concurrence que pour perpétuer, avec l'hégémonie de quelques-uns, l'inégalité sociale. C'est pourquoi les sages, de tous temps, ont préféré l'autonomie à la liberté — l'autonomie, c'est-à-dire l'indépendance déterminée par des contraintes, la liberté qui accepte l'obligation et qui n'est, au fond, qu'un certain genre de nécessité organique, la liberté, en somme, dans la loi ; mais la loi, maintenant, vient de la volonté elle-même. Ils savaient que, comme les droits s'entre-détruisent d'un individu à l'autre, ainsi un self-arbitre effréné rejoint, chez l'individu même, l'extrémité de la servitude. La servitude... au fond c'est peut-être cela que souhaitent, dans le fond de leur cœur, la plupart des hommes ; il ne faut donc pas les croire toutes les fois qu'ils prétendent chercher la liberté, car dans l'extrême

1. Lire l'admirable *Être et Avoir* de Gabriel Marcel, p. 223.
2. Louis Vialle, *Le désir du néant*, p. 126. C'est une idée familière à Jaspers.

Digitized by Google

liberté ils recherchent, par un machiavélisme inconscient, les conditions qui la rendront précisément impossible, je veux dire l'adorable servitude sans initiative ni responsabilité. On sait de reste quelle panique elle leur inspire, cette liberté dont, paraît-il, ils ne peuvent se passer, qu'ils réclament à grands cris, et dont ils ne savent plus que faire quand par hasard on la leur donne ; ordinairement ils n'ont rien de plus pressé, tant leur cadeau tout neuf les embarrasse, que d'en faire hommage à un tyran ; ils supplient qu'on les laisse retourner dans leur cage, comme ces femmes de Barbe-Bleue qui n'osent pas suivre la bienveillante Ariane vers la lumière et vers la liberté. Personne ne veut être délivré, dit Paul Dukas ; et nous aussi, qui avons tant désiré être libres, nous voilà tout étonnés de ne pas nous sentir plus heureux dans nos vacances infinies. Non, les enchaînés ne veulent pas qu'on les libère, et ils tuent le Socrate qui les délivrerait[1] ; ils préfèrent retourner à leur crasse et à leurs vomissements. Car Dieu seul, peut-être, userait ainsi d'un arbitre absolu sans en éprouver le vertige. La liberté devra donc ou bien se dissoudre dans l'abstention, ou bien expirer dans le choix accompli[2], c'est-à-dire dans les gestes qui la rendront méconnaissable. Ainsi selon la théologie négative : ils perdent Dieu, ceux qui croient le toucher... Y aurait-il une « psychologie négative » de la liberté ? une liberté qui ne subsiste que par la perpétuelle reconquête de soi ? — Dans les *décors*, les climats, les atmosphères les plus favorables au spleen, reconnaissons une dernière fois cette opulence qui est dénuement, ce πόρος qui est πενία. L'ennui métaphysique n'est pas l'ennui de l'automne — car cet ennui-là a raison dans une certaine mesure — mais l'ennui qui n'est absolument pas fondé, l'ennui du stupide beau temps. Ici encore on voit bien que la conscience n'échoue qu'à force

1. Platon, *Rép. VII*, 517 a.
2. H. Bergson, *Durée et simultanéité*, p. 107 ; *Évolution créatrice*, p. 140.

Digitized by Google

de réussir ; ici la conscience est au zénith comme le soleil de midi. Mal de l'été et du « beau fixe », « spleen lumineux de l'Orient » — tous ces spleens viennent sans doute, pour une part, d'un certain complexe d'infériorité : désir de s'égaler (mais comment ? et par quels exploits ?) à tant de magnificence, et crainte de ne pas mériter cette grâce qui nous est faite... Ce n'est pas là s'ennuyer. Mais, en outre, la nature, en s'habillant de ses couleurs les plus somptueuses, enlève à la conscience comblée tout prétexte de se plaindre ; de sorte que si elle est encore malade, elle ne doit s'en prendre qu'à elle-même. Le Midi guérit les soucis ? Nietzsche du moins le croit, qui veut se désintoxiquer de sa neurasthénie wagnérienne, congédier le pessimisme septentrional. Pourtant on s'ennuie au sud comme au nord... Le thème du Dimanche a tenu une grande place dans la neurasthénie de Jules Laforgue et chez les symbolistes[1] :

Les vêpres carillonnent sur la ville...

Dimanches citoyens, républicains, insipides comme un bonheur sans nuages ! Où est la bourrasque qui emportera vos fusées et vos lampions ? La conscience endimanchée attend en vain cette improbable bourrasque, comme un homme rassasié de sucreries et de beauté fade désire parfois un peu d'humaine laideur. C'est le regret indéfini que nous inspirent certaines femmes : que n'ont-elles quelques défauts, pour nous ressembler un peu ? Hélas ! que ne sont-elles laides ?

L'ennui, comme l'ordre du cœur, a donc finalement « ses raisons » ; il perd courage sans que rien l'ait découragé, il naît des causes qui expliqueraient plutôt son contraire. Ce n'est pas qu'il n'y ait une sorte d'ennui expérimental qui est celui des consciences désabusées ou, comme on dit,

1. Cf. la 4e *Prose lyrique* de Debussy, *De Soir*. Gabriel Dupont, *Après-midi de dimanche (Les Heures dolentes), Mélancolie du bonheur (La maison dans les dunes)*.

Digitized by Google

désenchantées ; à cet ennui a posteriori l'ennui a priori s'oppose comme s'opposent les scrupules antécédents du sens moral et les scrupules conséquents de la mauvaise conscience, je veux dire du remords. Mais l'ennui a priori est encore plus indéterminé que le sens moral, puisqu'il n'a pas des valeurs pour matière. Il est dégoûté avant d'avoir goûté, et l'on ne peut même dire qu'il soit « revenu de tout », vu qu'il n'y est jamais allé. Relisez les antithèses par lesquelles Chateaubriand, dans le *Génie du Christianisme*, décrit le « vague des passions » : « détrompé sans avoir joui,... et sans avoir usé de rien... désabusé de tout », l'ennui est l'expérience inexpérimentée. Toutefois il repose bien, à sa manière, sur une expérience — mais c'est une expérience métaphysique : au lieu que la déception empirique naît de l'échec, la désillusion des consciences « blasées » vient du trop grand, du vain triomphe qui, élevant le seuil de notre sensibilité, nous rend difficiles, sceptiques et dédaigneux. Ainsi la conscience souffre, non pas *malgré* son bonheur, mais, ce qui est le comble du cynisme, *à cause* de lui ; et l'ennui est le malheur du bonheur, comme le désespoir est le malheur du malheur. — Surtout, l'ennui est le symptôme d'une destinée qui gouverne toute la vie spirituelle. La pensée ne peut se passer de l'expression qui la déclare et, pourtant elle ne peut s'exprimer sans s'aliéner à elle-même. La liberté expire dans le choix qui, précisément, la manifeste : pour être tout à fait libre il faudrait ne jamais choisir et cependant la liberté n'existe finalement qu'en vue du choix. De même la religion a besoin des dogmes, par lesquels elle périra ; et le droit, des codes qui le rendront méconnaissable ; plus généralement l'intention veut les œuvres, cependant que les œuvres défigurent l'intention. Or il y a tragédie toutes les fois que l'impossible au nécessaire se joint : cette contradiction de deux droits égaux et simultanés engendre un débat sans issue qui porte facilement la conscience vers l'extrémité du déses-

Digitized by Google

poir. L'ennui, en réalité, est déjà une solution ; tragédie bénigne, il n'est rien de plus qu'un pathos subjectif et stérile, une simple humeur de l'âme. Il est, disions-nous, non pas du tout la misère d'une conscience sous-alimentée, mais, au contraire l'inanition dans la réplétion, la disette de l'abondance. Et comme le solstice ne dure qu'un jour, ainsi la conscience gavée, parvenue au faîte du bien-être, ne s'y maintient que l'espace d'un instant. Ce n'est pas tant, comme on le dit, la perfection qui est inaccessible, c'est plutôt le maximum qui est instable ; on peut y atteindre, mais on ne peut pas s'y tenir. Comme disent de Dieu les théologiens mystiques : qui l'obtient le perdra ; mais comme on ne peut pas perdre ce que l'on n'a pas, il faut avoir vécu, ne fût-ce qu'une seconde, dans ce paradis évanouissant qui ne nous fuit précisément que parce qu'il n'y a plus moyen d'en sortir : les jardins de l'Éden ne sont plus qu'un pauvre potager où, à la place des beaux fruits magiques, la conscience ne rencontre que les fleurs communes des prés et des chemins.

II. — Bios et Zoé

Nous savons maintenant que l'absence de toute cause est la vraie cause de l'ennui, mais nous ne savons pas encore *pourquoi* il s'exhale justement des conditions les plus favorables au bien-être. Les philosophes ont souvent pressenti en lui un vague « état de péché »[1] qui en serait l'essence : culpabilité diffuse, lointaine et latente, il fait qu'on se sent fautif avant d'avoir commis une faute. De là le rôle qu'il joue dans la métaphysique du péché originel : chez Pascal, par exemple, la chute a perverti non pas seulement la volonté, l'imagination sensible ou l'expérience intérieure, mais notre existence elle-même ; la raison est aussi fautive que la sensation, et notre vrai tort, c'est d'être ; car c'est

1. André Gide, *La porte étroite*, p. 211 : « La tristesse est un état de péché... ».

Digitized by Google

notre présence elle-même et tout entière qui est opaque et « haïssable », et qui gêne la vérité, et non pas ceci ou cela dans notre nature. Contre cette mauvaise conscience a priori est-il d'autres remèdes que surnaturels ? Entre le secours gracieux et le « divertissement » du libertin qui se jette à corps perdu dans les agitations du siècle, il n'y a pas de place chez Pascal pour la diète cartésienne. Et de là vient cette espèce de repentir héréditaire qui n'est que le repentir d'exister en général et qu'on appelle l'ennui, l'ennui navrant, né de l'isolement et de l'inaction. Le « solitaire » ne s'ennuie jamais ; au lieu que l' « isolé », en tête-à-tête avec lui-même, ne considère pas sans panique ni tremblement le spectacle qui lui est offert : prenant conscience de sa situation délaissée, de sa « Geworfenheit », comme on dit aujourd'hui[1], il a le cœur serré d'angoisse. Il n'y a plus de recueillement, plus de vie intérieure et plus d'intimité quotidienne entre l'âme et Dieu. Ainsi le pari flatte le joueur que nous sommes, pour le persuader de l'au-delà, comme le christianisme s'adresse à la « machine », pour la convertir... Schopenhauer lui-même sera moins désespéré, lui qui raille les mondains et prêche le nirvana ! Descartes, comme il admet que la nature a horreur du vide, admet de même que l'âme pense toujours ; et Pascal, tout à l'opposé, se donne simultanément les deux abîmes — le « silence éternel » des espaces autour de moi et le désert de l'ennui au dedans de moi ; la belle conscience, toujours pleine, toujours occupée, a perdu son aplomb : elle titube de vertige quand elle se voit perdue à la fois dans le grand infini qui l'étreint et dans le petit infini qui creuse au fond d'elle-même ses gouffres insondables. L'ennui est donc vacuité — mieux encore : il est ce vide qui gonfle la mince toile d'araignée du bonheur, pareil à un silence assourdissant dont on a les oreilles et l'âme toutes pleines ; si le bonheur,

1. Expression d'un certain Heidegger, qui fait fureur dans les salons parisiens. Se portera beaucoup cet hiver.

Digitized by Google

comme je l'ai dit, est le vide du plein, l'ennui serait plutôt le « plein du vide », l'être du Rien. Giacomo Leopardi l'a noté avec une admirable clairvoyance[1] : comme l'air comble les vides qui sont entre les corps, ainsi l'ennui occupe l'entre-deux des passions ; il s'installe dans les moindres places libres, emplit tous les intervalles, il fait qu'une âme vide de plaisir et de bonheur est cependant une âme où il se passe quelque chose ; il tapisse toutes les cachettes de la conscience et, sans être lui-même une passion, il est le tissu neutre qui relie les passions aux passions... Que dis-je ? Il est la continuité même de la vie passionnelle, quelque chose comme la pédale immobile qui accompagne et supporte, dans les basses, la changeante mélodie de nos humeurs. Cette basse de l'ennui, c'est elle qui rend un peu flous nos sentiments les moins ennuyeux, qui estompe et alanguit leur contour. A travers les lacunes de la passion, dans les silences et dans les pauses, qui n'a surpris l'ennui allongeant au fond de la durée son obsession horizontale ?

La métaphysique de l'ennui serait donc facilement pessimiste ; il n'est pas nécessaire de gratter longtemps pour retrouver, sous le riant badigeonnage des sensations, ce que Léon Chestov considère comme notre tragédie, et qui n'est peut-être que de l'ennui, l'ennui fondamental d'exister. De sorte qu'on est tenté, avec Schopenhauer, de juger l'ennui plus positif et plus primitif que le divertissement : le divertissement ne serait que l'ennui interrompu, l'ennui auquel nous dérobons, par fraude, quelques instants sans lendemain, et qui rend tout bonheur approximatif. Comme la vie, selon Bichat, est une victoire continuée sur les causes de mort, et comme la marche elle-même n'est en quelque sorte qu'une chute perpétuellement ajournée, ainsi le divertissement, qui est l'ennui suspendu, se débat sur son radeau de liège dans l'immensité

1. *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare.*

Digitized by Google

cosmique de l'Existence. L'ennui universel, l'ennui océanique serait donc ensemble l'alpha et l'oméga, l'origine et la fin des destinées individuelles ; et l'on devine sans peine tout ce que ces vues naturistes doivent, chez Schopenhauer, à la spéculation stoïcienne et néo-platonicienne ! Le panthéisme érotique de la Renaissance, attristé par le spleen moderne, n'imagine-t-il pas maintenant de renouer avec les traditions de l'Inde ? Et voilà la métaphysique du Vouloir devenue métaphysique de la pitié et de la mort ; l'ennui jette sur la bacchanale vitaliste sa grande écharpe grise et soucieuse. Si nous voulons bien négliger tout ce qu'il y a d'arbitraire et de purement cosmologique dans cette philosophie de l'ennui, nous retiendrons seulement ceci : la conscience qui s'est déchargée de tout fardeau est encore à elle-même son propre fardeau ; ce n'est pas précisément la vie qui lui pèse, ni la réflexion, ni même l'ensemble du monde... Non, le plus lourd à porter pour une conscience trop insouciante, c'est la charge de sa propre destinée — cette destinée qui, lorsqu'elle dépend de mon libre arbitre ou met en jeu des valeurs morales, se confond avec un sentiment de dignité ou responsabilité surnaturelle, et qui n'est rien d'autre, quand elle est sans matière, que le fait nu de mon existence comme personne. Les soucis, en somme, nous lestent plus qu'ils ne nous alourdissent... Mais l'existence, qui est la condition de tous les soucis et de la pensée même qui les pense, l'existence, qui est tout, n'est pas un souci comme les autres. Comment se défaire d'un si étrange fardeau ? C'est ici le même qui porte et qui est porté, en sorte que, pour se libérer de l'objet, le sujet devrait d'abord se libérer de soi. La disparition des problèmes favorise grandement ce pénible tête-à-tête, à moins que de notre destination elle-même nous ne réussissions à faire un dernier problème, le plus vain et le plus illusoire des problèmes ; l'introspection métaphysique dispute ainsi à la passivité de l'ennui cette vacuité problématique qui est en même temps vanité. Tout devient

Digitized by Google

contingent. La conscience qui n'adhère plus à sa propre personnalité s'éprouve toute bizarre, lointaine, arbitraire et ne comprend plus, elle l'éternelle absente, l'éternelle étrangère, pourquoi elle est ainsi jetée dans l'existence. Et de là vient que la terre russe, dans les accalmies de sa « toska », soit si profondément absorbée dans la sollicitude de sa vocation et de sa propre raison d'être... Souci contre-nature, car la connaissance est faite pour aller à l'Autre-que-soi, et non point pour se mettre elle-même en question. Or la Russie ressemble à la connaissance qui, à peine constituée, se demande d'abord pourquoi elle existe, et comment elle est possible. Que faire ? et « pourquoi tout » ?[1] et à quoi bon ? De Tchernychevski à Gorki l'essaim des problèmes absurdes ne cesse de voltiger autour de la conscience russe, qu'elle soit nihiliste ou slavophile. L'homme russe est un sphinx pour lui-même, et sa propre existence, le fait qu'il « se trouve là » lui est un sujet inépuisable d'étonnement et de spéculation, une énigme toujours renaissante : il n'a pas plus tôt commencé de philosopher qu'il se demande ce qu'est la Russie, quel est le sens de la vie russe, et si elle ne livre pas un message que l'Occident ne peut transmettre.

L'ennui, laissant à vif notre existence, nous découvre le point précis où Être et Non-Être désignent une seule réalité : Être, en ceci que jamais notre durée n'a été plus spacieuse ni notre existence plus ample et plus volumineuse ; et Non-Être, parce que tout ce bouffi sonne creux. Au lieu que la conscience cartésienne, dans l'acte même de douter, éprouve le plein, le dense et le compact de toute négation, la conscience ennuyée, gonflée de non-être, éprouve plutôt l'inanité de ce qui devrait être l'affirmation la plus positive. Et l'on comprend dès lors pourquoi l'épuisement des possibles dans le bonheur en acte nous laisse si curieusement insatisfaits, pourquoi nous sommes déçus

1. Gustave Flaubert.

Digitized by Google

d'atteindre nos objectifs : c'est que l'existence mise à nu ne se distingue pas du néant. La conscience ennuyée meurt lentement d'aérophagie : l'ennui, qui la place nez à nez avec son destin, lui en révèle l'étroitesse et la vaine enflure ; et il nous apparaît alors que le poids de l'existence n'était supportable que parce que la société, l'action et le renouvellement des sensations conspiraient à nous le rendre insensible. Car telle est la triple insuffisance de notre destinée pure. Faut-il donc conclure que l'ennui seul est profond, comme l'éternité seule est essentielle, et que l'homme est avant tout une créature à base de détresse ? En ce cas, les pessimistes auraient raison, et le seul moyen d'échapper à notre tragédie fondamentale serait de badiner avec elle... Mais peut-être ne serait-il pas difficile de dépister dans tout ce pessimisme, et dans l'épicurisme qui en procède, un certain préjugé substantialiste et dogmatique. Substantialiste d'abord : l'ennui est fondamental parce que l'informe, en toutes choses, précède la forme et parce qu'une démiurgie normale va de la matière aux différences, du chaos au cosmos, du possible à l'acte ; l'ennui, c'est, en somme, la toile de fond, le gris fondamental que nos sensations banoleront de leurs riches couleurs. Et dogmatisme ensuite — parce que la personne est le cas particulier d'une existence impersonnelle et cosmique qui la déborde de toutes parts ; de là ce paradoxe que le volontarisme de Schopenhauer, qui est une métaphysique de la Chose, développe des thèmes humains, subjectifs et anthropomorphiques comme l'ennui ou la douleur. Si toute cette cosmologie avait raison, la conscience s'ennuierait d'autant plus qu'elle est plus proche de ses origines, et l'ennui le plus épais remonterait, en somme, à l'époque de l'humidité originelle, quand l'esprit flottait sur les eaux et que les personnes ne s'étaient pas encore éveillées du brouillard. Au début était l'ennui, ironise Kierkegaard. Or, c'est le contraire qui est vrai. L'ennui grandit, à mesure qu'entre nos origines et nous s'intercale une plus grande

Digitized by Google

épaisseur de civilisation, de luxe et de techniques. James Sully oppose à Schopenhauer la priorité de l'instinct sur l'ennui ; et nous-mêmes n'avons cessé de désigner l'ennui comme le malheur indirect, et donc tardif, quelque chose comme la rechute en détresse par le détour de l'excessive abondance ; antithèse d'une antithèse, ce malheur ne peut être que récent : la conscience nie son originel dénuement, et puis elle nie cette négation, et redevient malheureuse, mais pas tout à fait comme la première conscience dénuée ; elle retombe malade comme une conscience adulte qu'elle est, et blasée, et pas naïve. Malheur entre tous secondaire ! L'ennui n'est pas le premier mouvement simple, naturel et spontané du plaisir, mais il est plutôt ce même mouvement qui s'enlise au lieu d'aller de l'avant, ralentit, puis entre en stagnation ; l'ennui, comme le mensonge ou le remords, est une complication, une deuxième nature ; il ne s'exhale pas de la nudité ou de l'innocence même de notre destin, mais je pense au contraire qu'il devient possible pour une âme trop lourdement garnie et en quelque sorte intoxiquée par les trop riches nourritures. L'ennui n'est donc pas, d'une façon générale, une maladie infantile ; ou alors c'est un mal qui vient aux jeunes consciences vieillottes, trop précoces, trop averties, et déjà méfiantes avant l'âge... Dire qu'elles ont si peu vécu, et qu'elles en savent si long ! D'où leur vient donc toute cette expérience ?

Quand ce jeune homm' rentra chez lui,
Il prit à deux mains son vieux crâne
Qui de science était un puits.
Crâne,
Riche crâne, etc.
Quand ce jeune homm' rentra chez lui
Il mit le nez dans sa belle âme
Où fermentaient des tas d'ennuis.

Consciences hydrocéphales, qui sont ensemble très

Digitized by Google

lourdes et très vides — non pas lourdes (comme la mauvaise conscience) de leurs fautes non repenties, mais lourdes de toutes leurs richesses indigérées. Il n'est que juste de reconnaître (et Chateaubriand l'a fait en même temps que Schelling ou les frères Schlegel) la responsabilité du christianisme dans notre spleen ; sans doute la Chevalerie développe la pratique des vertus romanesques ; mais aussi, à force de regarder sa vie comme un pèlerinage, la conscience s'attendrit, devient rêveuse, féminine et toute lunaire. De la cette Europe diffluente qui a le vague à l'âme et des nostalgies indéterminées dans le cœur. Il y a des civilisations qui ont, comme les individus, la tête lourde et le crâne trop riche : l'ennui se lie volontiers dans notre imagination à l'idée de grande ville ou encore à celle de Décadence : la « décadence » ne commence-t-elle pas à l'apogée, c'est-à-dire aux suprêmes raffinements de la culture et du bon goût ? Telle était peut-être la décadence romaine, tel notre XVIII^e^ siècle, telle surtout cette jeunesse pâle, soucieuse, ardente, dont parle Musset au début de la *Confession d'un enfant du siècle* et que les gloires de l'Empire avaient fabriquée à la France. « La France s'ennuie », dira-t-on en 48, parce que la France, paraît-il, manquait de guerres ; mais la conscience s'ennuie aussi bien quand elle est toute gonflée de migraine et saturée de grandes expériences. Songe-t-on assez à la fatigue terrible que laissaient après soi tant de siècles de civilisation urbaine et de productions exquises, suivis de tant de blasphèmes, de régicides, de scandales, et de l'épuisement de tous les possibles ?

L'ennui est donc bien un mal dérivé, le mal d'une vieille conscience déjà durcie par les épreuves et tout abreuvée d'aventures. Ainsi disons-le bien nettement : il n'y a ennui que là où il y a conscience. Un végétal ne s'ennuie pas. Un corail ne s'ennuie pas. Le pouvoir de s'ennuyer, comme l'aptitude à souffrir, est donc relativement un signe de vitalité : tout n'est pas perdu et mon mal n'est

Digitized by Google

pas absolument incurable, tant que je puis encore me morfondre. Une momie ne prend pas froid. S'ennuyer, en somme, c'est encore une manière de réagir, bien que la manière soit triste et stérile et somnolente ; l'ennui veut des nerfs, et que le fond soit resté bon. Les romantiques, qui s'y connaissaient, étant les grands spécialistes de la conscience malheureuse, avaient bien entrevu cette duplicité de l'ennui ; mais comme depuis l'idéalisme de Fichte et le lyrisme magique de Novalis, la conscience ne cessait de s'exalter de son propre génie, elle interprétait la relation de l'ennui de la même manière que Pascal son roseau pensant : l'ennui signifie à la fois la noblesse de notre nature et la misère de notre condition ; seulement la détresse, chez Pascal, prévaut encore sur la noblesse, et la dignité de la pensée reste un thème cartésien, sans influence appréciable sur notre destinée : le principe du sublime n'est pas tant, comme pour Kant, la revanche de la raison que le ciel infini, et l'ambiguïté de l'homme donne finalement raison au désespoir, plutôt qu'à l'orgueil stoïcien. Mais il arrive ceci que le sujet, las d'attendre la grâce, prend conscience de sa double destination comme volonté morale et comme créateur d'images ; et s'il joue encore les anges déchus, c'est qu'on lui a fait croire à sa vocation de sage et d'artiste. *Lamento e Trionfo*... « Il tombe — et se relève roi » ! s'écrient Victor Hugo et Franz Liszt : car si le destin est plus fort que Mazeppa, Mazeppa est encore plus fort que le destin, et la conscience a toujours le dernier mot ; comme Prométhée, elle ne s'est pas soumise ; comme Mazeppa et comme Torquato Tasso, elle aura sa revanche. L'univers n'est plus assez grand pour cette conscience géniale qui se croit méconnue, incomprise et qui ne trouve nulle part un enclos à sa taille ; elle se fait tzigane dans les Rhapsodies de Liszt, libertine chez Schlegel, et elle traverse le monde en somnambule, les pieds ici, les yeux ailleurs, à la fois présente et absente, partout dépaysée, partout distraite. Venir trop tard dans un monde trop vieux, — Être à

Digitized by Google

l'étroit dans un monde trop petit : telle est, en effet, la double misère de cette conscience gauche, éternelle vagabonde, que le philistinisme environnant rejette dans le paradoxe, en marge des lois et de la vie bourgeoise. L'ennui et l'ironie marchent ainsi la main dans la main. Car ce désaccord entre l'infini de l'idée et la petitesse du réel peut faire naître deux pathos opposés : ou bien un certain plaisir de supériorité qui engendre, avec les badinages dédaigneux, l'ironie de Schlegel, de Tieck et de Solger ; ou bien le découragement d'une conscience millionnaire qui ne sait que faire de tous ses trésors — et c'est le spleen d'Obermann : l'ennui, selon Senancour, consiste dans l'opposition entre l'imaginé et l'éprouvé, « entre la faiblesse de ce qui est, et l'étendue de ce que l'on veut » ; l'imagination a trop promis aux sens et notre fringale d'absolu nous prépare toutes sortes de déceptions. Pour Chateaubriand aussi[1] l'ennui implique le désir bien qu'il exclue l'illusion, et « habite avec un cœur plein un monde vide ». Le roman russe a un mot spécial — lichni — pour désigner cet éternel chômage de la conscience : car bien que Pétchorine, Oniéguine et Oblomov soient avant tout des chimériques, ils offrent ce trait commun d'être *absolument disponibles*, d'être en quelque manière des exilés sur place ; il n'y a pas d'emploi ni de raison de vivre pour eux dans la société qui les a vus naître. La conscience ennuyée est une conscience qui se sent taillée pour les grandes entreprises, mais doit vivre à une époque peu propice aux demi-dieux. Un excédent d'énergie inutilisé dans un monde médiocrissime — c'est là toute notre neurasthénie ; et l'on comprend dès lors que le jeu serve à dériver ce trop-plein, à le drainer au dehors pour qu'il ne nous travaille pas au dedans : le jeu est à la fois le succédané de l'aventure et l'antidote de la mauvaise conscience ; aux héros disponibles il ouvre l'espace fictif d'un damier en même

1. *Génie du Christianisme.*

Digitized by Google

temps qu'il décharge des forces dangereuses et toutes prêtes à nous détruire ; car si trop de goût et de délicatesse rend la conscience vulnérable, une introspection acharnée, à son tour, peut lui être mortelle. La conscience ennuyée diffère de la conscience ironique en ceci qu'elle n'est plus très sûre de se suffire à elle-même ou de créer vraiment le non-moi ; le monde n'est peut-être qu'un jeu de marionnettes, mais il faut croire que les marionnettes ont du bon, puisqu'une conscience réduite à vivre sur ses propres réserves a tôt fait de se dévorer elle-même ; on a parfois besoin de fantômes, et la solitude n'est peut-être qu'une sociabilité déçue.

L'ennui annonce la conscience. L'ennui est donc une relation. Et l'on comprend mieux désormais pourquoi il il est lié si paradoxalement au bonheur, pourquoi rien ne suffit à l'âme mécontente : ni le mal, parce qu'il est le mal, ni le bien, parce qu'il est trop bien. En fait, la personne qui se sent portée par sa vocation surnaturelle veut un espace et un temps à l'échelle métaphysique : au delà des vitesses toujours accrues, elle rêve de l'impossible ubiquité, comme au delà des durées infiniment prolongées elle rêve d'une durée immortelle, ou mieux d'une éternité absolument et positivement infinie ; et l'on s'ennuie justement à découvrir que les grandeurs finies, si grandes soient-elles, diffèrent infiniment de l'infini ; le malheur ne nous trompe pas, mais le bonheur, parce qu'il ressemble à la béatitude, est une espèce d'escroquerie. Cependant, au lieu que le débat, chez les Romantiques, divise la conscience infinie d'avec le monde, nous penserions plutôt, quant à nous, qu'il est intérieur à la conscience elle-même et à sa double vie. Elle est d'abord, cette conscience divine, trop riche et trop grande pour son propre corps, comme la pensée est infiniment trop nuancée pour le langage, et la mémoire, ainsi que nous le savons depuis Bergson, trop vaste pour le cerveau : ce qui est insuffisant, ce n'est pas tant le donné que ces formes elles-mêmes vitales que la vie emploie

Digitized by Google

pour s'exprimer, s'incarner ou se réaliser. Cette marge jamais réduite, ce surplus débordant de l'idée atténuent notablement le paradoxe du procès que nous appelions, ici même, Dialectique du trop : si la possession nous déçoit, c'est qu'en vérité quelque chose manque à notre possession ; et si la conscience qui s'exprime ne se sent pas heureuse, c'est qu'elle ne s'exprime pas complètement, c'est que tout le possible ne devient pas tout le réel... Entendons-nous : l'existence est bien une perfection ; l'ironie, c'est plutôt qu'il faille acheter cette perfection au prix d'un renoncement. En somme le mystère serait moins grand que nous ne le faisions, et ce Trop est encore à sa manière (qui est métaphysique) pénurie et dénuement. Toute vie tend vers l'existence déclarée, proférée, manifeste ; et il vaut mieux être explicite que latent ; et tout ce qui peut arriver veut arriver ; mais tout ce qui veut arriver ne le peut pas. Une conscience trahie est une conscience douloureuse, c'est entendu. Mais une conscience *satisfaite* et, pourtant, *méconnue*, que peut-elle faire d'autre que s'ennuyer ? De là, en premier lieu, ce halo mélancolique des idées qui porte le sens toujours au delà du mot et qui favorise les malentendus de l'espèce la plus décourageante — je veux dire ceux où la méprise n'affecte pas la lettre, mais l'inexprimé autour des mots et entre les mots. Le langage a beau se nuancer à l'infini, toujours quelque chose déborde, un je ne sais quoi que des intuitifs à côté de nous parfois comprendront, parce qu'ils comprennent à demi-mot, mais qui plus souvent errera jusqu'à la fin des siècles, en quête d'une parole fraternelle ou d'un regard ami. Plus graves, les malentendus qui frappent, au lieu de l'idée discrète, événement intellectuel, la personne vivante comme totalité pathétique et comme destin. D'abord, l'ennui se laisse volontiers attirer par l'écart qui est entre le personnage et la personne : le moi sociable voit tristement le vide se creuser entre son apparence mondaine et sa réalité profonde, et il prend conscience alors de sa propre

Digitized by Google

vanité. Le même contraste qui est entre la personne et le personnage, nous le retrouverions entre la personne et les techniques dont la personne dispose pour agir sur la nature[1] : l'esprit est de plus en plus maître des choses et de moins en moins maître de soi, et tandis qu'il apprivoise au dehors les forces mécaniques, il n'arrive pas à civiliser cette jungle intérieure que le roman, la psychanalyse et notre fatigue nerveuse nous révèlent chaque jour un peu plus barbare. Magie boiteuse qui peut tout sur le monde, et presque rien contre la mort, contre notre destinée, contre la tristesse de l'âme, contre toutes les choses essentielles ! Le perfectionnement même de nos outillages ne souligne-t-il pas cruellement notre impuissance foncière à éluder certaines fatalités et le déséquilibre choquant qui est entre notre force et notre faiblesse ? C'est pourquoi le plaisir est bien moins obéissant que le confort, pourquoi les progrès rectilignes de la civilisation industrielle ne vont pas de pair avec le perfectionnement des âmes : les besoins courent plus vite que le luxe qui, dans sa hâte à les prévenir, les flatte imprudemment et s'essoufle ensuite à les rattraper. Comment sortir de ce cercle ? Comment atteindre ce but qui fuit à l'infini devant notre désir ? Et ainsi, à mesure qu'il s'explique dans l'espace extérieur, le mystère approfondit en nous ses abîmes, épaissit ses nocturnes. La conscience hypertrophiée ne se reconnaît donc tout entière ni dans le langage, ni dans ses propres personnages, ni dans ses machines. Pauvre magicienne pensive, reine sans royaume, impératrice des illusions ! Et non seulement la personne déborde les personnages, mais, grâce à la durée, elle se dépasse continuellement elle-même ; elle devient, c'est-à-dire : elle est une autre que soi, plus que soi, elle est ce qu'elle n'est pas et n'est plus ce qu'elle était... Quelle dérision ! L'esprit se croit déjà le maître du monde, des météores, des torrents et des forces telluriques, et il n'est

1. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 334-339.

Digitized by Google

pas seulement le maître dans sa propre maison ! Il s'échappe à lui-même, et il perd la direction de ses propres tendances, lui qui sait rendre la nature docile, mais ne sait pas apprivoiser le temps. Et ainsi non seulement il reste incompris dans une société sans finesse, mais encore il est une énigme pour soi. Y a-t-il des situations plus favorables à l'ennui ? La maîtrise de soi n'a pas fait, depuis Épictète, autant de progrès que la maîtrise de l'Univers, car si les personnages ne recouvrent pas complètement la personne, le présent, à l'intérieur de la personne elle-même, n'épuise jamais lui non plus la totalité de nos puissances ; voilà pourquoi cet empire est de tous le plus précaire, le plus nostalgique, le plus instable. Le moi disponible ressemble littéralement, comme on le dit si bien, à une âme en peine : il rôde, fantôme mélancolique, en quête d'un corps où il s'incarnera, et il reste toujours au delà des formes qui le fixent. « Et après ? » soupirons-nous chaque fois qu'un but longtemps désiré est atteint. Mais comment s'étonner qu'aucune durée ne suffise à cette mémoire infiniment riche et qui n'a pas trop de l'autre monde pour réaliser toutes les promesses non tenues ici-bas ? D'avenir en avenir indéfiniment prorogé, nous imaginons une vie future, seule capable d'égaler notre pouvoir à nos droits ; l'Au-delà nous sert ainsi à faire éclater les limites étroites de notre destin en même temps qu'à employer cette grande âme disponible, cette conscience en peine qui meurt de langueur et de spleen.

Allons plus loin. Cette relation dyssymétrique qui est l'ennui ne se ramène-t-elle pas au rapport de deux durées dissemblables ? Le Dr Minkowski et M. Gabriel Marcel notent quelque part[1] le lien qui existe entre le problème de l'ennui et le problème du temps ; et le théoricien du divertissement[2], à son tour, a connu cette relativité

1. *Journal métaphysique*, p. 230. Cf. E. Minkowski, *Le temps vécu*, p. 12.
2. Pascal, *Pensées* (Brunschvicg), fr. 5.

Digitized by Google

de la durée mentale. Il ne s'agit pas tant, pour la conscience disponible, de s'employer soi-même que d'employer sa propre durée ; ces richesses infinies de la mémoire, elles sont tout en profondeur et ne peuvent se développer que selon la continuité du temps ; le temps est leur seule et véritable dimension. Si tous ces trésors étaient donnés ensemble, dans le présent instantané de l'extension, le seul mal d'une conscience trop ample ce serait simplement d'être isolée ou méconnue. Or tout cela se succède ; et le pouvoir de la conscience dépasse à tout moment l'être de la conscience : notre malheur s'étirera donc dans la durée, pour nous tenir compagnie ; malheur virtuel et largement étalé sur le cadran des heures, bien qu'il n'existe jamais à tel moment, plutôt qu'à tel autre... Mais ce malheur lui-même, en quoi consiste-t-il ? En ceci que notre vive durée ne se suffit pas à elle-même : privée d'aliment, elle se désagrège et meurt d'inanition ; ou bien elle se grise d'elle-même pour se donner la fièvre — et elle ne tarde pas à chavirer dans les vertiges et les délires ; il lui faut donc cette ferme charpente d'événements sans laquelle il n'est que mirages et hallucinations. Les différences qui la propulsent sont plus ou moins intériorisées, plus ou moins directement perçues : tantôt la conscience éprouve les sensations de ses excitations, tantôt les sentiments de ses sensations, tantôt même les idées de ses sentiments ; mais quel que soit l'exposant des images ou leur degré d'objectivité, que l'écho du monde soit proche ou amorti par plusieurs épaisseurs de vie personnelle, dans tous les cas la conscience différentielle sans différences et sans occasions ne sait *que devenir*. Toutes les transitions sont représentées entre la causalité servile et la causalité occasionnelle — entre la durée qui, comme un sillage lumineux, suit à la trace l'histoire des choses, et la durée originale qui s'inspire librement de cette histoire pour improviser, sur des prétextes, une dialectique à sa façon. Peu importe d'ailleurs, et autant dire tout de suite que la

Digitized by Google

forme n'est jamais donnée à part du contenu, ni la durée-en-soi à part de la matière qui la garnit et lui sert, en quelque sorte, de combustible. Peut-on même dire, sinon par une métaphore toute substantialiste, qu'il y ait des nouveautés adventices, et que ces nouveautés étoffent et rembourrent notre durée ? Comme si la durée vide, au moins en droit, pouvait préexister à ses contenus ! comme si la durée n'était pas simplement la succession des choses qui durent ! Quand nous disons qu'il y a durée, il faut comprendre : « quelque chose dure », car ce verbe veut un sujet concret et qui change graduellement d'état ou de forme : en sorte que la durée se confond pour nous avec cette évolution pittoresque par laquelle ceci à tout moment devient cela et le même un autre que lui-même. L'ennui pourtant signifie que l'impossible est tout près de se réaliser : les contenus vont quitter leur contenant, la durée est sur le point de se séparer de sa matière, et la symbiose normale se dissout, qui est le signe de toute conscience active et bien portante. Se dissout... ou fait mine seulement ? Je crois qu'en fait l'impossible ne se produit jamais : nous devinons vaguement ce qui serait si nous redevenions substance, si, dépouillant tous ces « modes », qui sont sa chair elle-même, notre durée un jour se réveillait temps pur. *L'ennui est la crainte vague de redevenir substance.* Je dis bien « crainte vague », car en fait il ne se passe rien, et c'est même cela qui nous désespère : pas la moindre catastrophe, rien que d'absolument ordinaire dans notre temps de tous les jours. L'ennui nous prend quand cette angoisse se produit pour une conscience moderne, en dépit ou, peut-être, à cause et au travers de la durée garnie. Ainsi tout devient clair. Il y a une conscience opulente, trop vaste, trop gâtée, qui ne sait plus à quoi employer ses talents et qui, réfléchissant sur elle-même, souffre de se sentir exister : à travers les déchirures de l'activité et de la sensation elle découvre cet océan livide qui est en elle et autour d'elle et qui l'inquiète d'autant plus qu'il ne lui

Digitized by Google

représente, après tout, aucun danger déterminé. Le mal d'exister est donc bien le malheur radical — mais non pas, comme les pessimistes le pensent, parce que l'existence en général serait mauvaise : la solution, pour nous, n'est donc pas le néant, mais, au contraire, l'existence garnie, ornée et complète ; au lieu de s'amenuiser, qu'elle s'épaississe donc ; au lieu de se raréfier jusqu'à l'abolition, qu'elle devienne riche et dense ! Et d'ailleurs, y a-t-il un néant plus nul que cette existence elle-même quand elle est pure, foncière et vraiment minimale ? L'existence qui ne fait qu'exister, c'est l'affirmation nue qui se dissout elle-même en l'absence des négations limitantes grâce auxquelles le *positif* devient vraiment *affirmatif ;* c'est, d'un mot, l'état de virtualité universelle. De l'existence il n'y a point récit, c'est-à-dire narration. Rien à raconter : ni anecdotes ni succession d'événements variés, nulle manière d'être qui offre la moindre prise à nos descriptions. L'histoire de l'existence est donc aussitôt finie que commencée. Et de là vient qu'un fait pur se justifie par sa seule présence. Pour ne pas voir ce fond substantiel de sa propre nature, la conscience l'enveloppe d'un lourd et pittoresque manteau de qualités ; ou plutôt elle tente de s'absorber elle-même dans des contenus, des occupations, des enchaînements qui prennent la place du sujet vide. Ici commence l'ennui. Notre conscience, fonction différentielle, est organisée pour des changements bien plus rapides que le temps fondamental de l'existence : ce temps-là, qu'on appellerait aussi bien l'éternel, est simplement la continuation ou répétition continuée de l'existence ; il n'y a pas de raison pour que l'affirmation s'interrompe d'affirmer, comme il y aurait contradiction à nier et poser simultanément le corps impénétrable dans l'espace. Notre conscience, d'autre part, bat une mesure infiniment plus précipitée que son propre corps ou que le monde matériel : ici des changements qui, comme l'érosion des montagnes, la marche des glaciers ou l'usure géologique des continents, s'éche-

Digitized by Google

lonnent sur des centaines d'années ; et là des transformations organiques, toujours très graduelles, très paresseuses, et accordés pour une horlogerie autrement patiente que notre système sensitif. Car la nature, à ce qu'on dit, n'est guère pressée. Voici donc face à face deux rythmes désaccordés : une évolution traînante qui ne progresse qu'avec lenteur et par transitions insensibles, — une conscience étonnamment preste, agile, nerveuse, et qui saisit au vol l'instant insaisissable... Tant de vélocité restera-t-il sans emploi ? Notre esprit, à la vitesse incroyable de sa cadence, trouvera-t-il à se poser sur ce devenir si peu accidenté, si voisin encore du temps substantiel des choses ? Y découvrira-t-il les ponctuations dont il a besoin pour se scander lui-même ? Non, il n'y a décidément pas là de quoi occuper une conscience. Le temps sans péripéties, c'est bien, comme dit Leibniz, l'ordre des possibilités inconsistantes. La conscience, privée d'assiette, devient rêveuse comme une ombre et se sent prise de panique à la vue de cette existence qui lui est pourtant consubstantielle ; cependant que le corps livré à lui-même, vide de conscience, bâille et se décroche de la pensée attentive et révèle ainsi son retard sur le tempo accéléré de l'esprit : le bâillement, protestation d'insouciance de la matière, exprime ainsi le décalage qui se crée entre deux temps anisochrones. On comprend maintenant pourquoi l'ennui apparaît comme la maladie de l'homme moderne, c'est-à-dire de l'homme fissuré, dédoublé : la réflexion de conscience a fait cela ; et notre malaise vient de ce que les deux temps ne peuvent plus ni coïncider ni se séparer. Le plus lourd fardeau, est-il dit dans les *Châtiments*, c'est d'exister sans vivre ; précisons encore : c'est d'exister quand on a une conscience pour vivre et pour apprécier les raisons de vivre ; ce rapport de Bios à Zoé, c'est-à-dire de l'*existence* à l'*être* ou à la vie, ne mesure-t-il pas tout l'intervalle qui est, selon nous, entre le Temps et la Durée ? Car si le temps est le support nu ou la substance de la conscience, la durée, avec toutes

Digitized by Google

les « manières d'être » qui la qualifient, est bien le mixte de l'être et de l'existence. Plus la conscience est civilisée et compliquée, plus elle se montre exigeante ; et plus il lui devient difficile de trouver hors de soi ces rythmes sympathiques et synchroniques, ces résonances fraternelles où l'on entend la nature vibrer à l'unisson du moi. On comprend mieux à présent pourquoi l'ennui s'attache comme je l'ai expliqué, à la réalisation du possible : c'est que l'existence, cette existence immémoriale dont nous gardons la phobie, ressucite de préférence au sein de l'être trop actuel et trop complet ; l'être substantiel au sein de l'être copulatif ; même la fiévreuse variété des sensations qui devrait nous dissimuler notre propre substance ne sert qu'à en mieux dénuder l'incurable monotonie. C'est donc quand elle se croit bien protégée que la conscience est le plus errante et le plus pauvre. De grandes nappes de vie primitive remontent et s'étalent à la surface de la durée moderne ; comme si cette durée favorisait, par sa nervosité même, la survivance du temps paléontologique en pleine histoire ! Car la possession effective aiguise le dilemme qui nous renvoie du réel au possible et qui, derrière le bonheur réalisé, sous-entend tout l'infini sacrifié. Nos buts atteints, nos désirs assouvis, nos loisirs retrouvés... voici qu'à la place des problèmes résolus, un autre problème, un problème vide nous occupe, qui a pour objet l'existence en général. Ainsi, plus la conscience, se réalise, et moins elle se réalise ; la conscience pléthorique est une conscience en haillons, dont l'existence transparaît dans les échancrures de la durée.

Reste à décrire le visage d'une durée au fond de laquelle s'étale le temps de l'ennui. Or il y a une *conscience du temps*, et c'est bien là le paradoxe, car le temps est fait pour être inconscient, et la conscience pour adopter le rythme de la durée. La durée, réduite à la continuation de l'existence, c'est-à-dire à la subsistance pure et simple, s'allonge intolérablement ; là où était le devenir il y aura,

Digitized by Google

sinon l'éternité absolue, du moins, par la dilatation du présent, une manière de sempiternité ; non pas l'infini positif, mais l'existence stationnaire, sans péripéties et sans histoire. L'éternel, ou l'intemporel, qui n'est ni long ni court puisqu'il se trouve au delà du temps, ne saurait être ennuyeux ; mais on s'ennuie d'une survie immortelle, comme de tout ralentissement des rythmes vitaux à l'intérieur du devenir : le second cas est celui de l'attente, phase sans événements, intercalée entre un passé mouvementé et un futur passionnément désiré ; et le premier répond assez bien à ce que Laforgue appelle la « céleste éternullité » et qui nous envahit quand des flaques d'éternité affleurent à la surface d'une conscience mortelle, impatiente, et condamnée sans cesse à vieillir Le « toujours » et le « jamais » de l'ennui sont relatifs à un devenir où les événements ont lieu *une fois*, *quelquefois* ou *souvent;* mais la fréquence est par nature approximative, et l'éternité elle-même ne nous laisse le choix qu'entre la béatitude inconcevable et le désespoir de l'enfer. Rien n'est monotone aux anges ; mais notre conscience, née volage, ne supporte même pas la répétition de son propre plaisir ; et comme il y a des artistes follement sensibles aux assonances et aux fausses symétries, ainsi la conscience se lasse bien vite de l'uniformité : dans tout recommencement elle flaire, non sans une légère angoisse, la pérennité fastidieuse, et puis obsédante de l'Existence ; dans tout bégaiement elle subodore comme une rechute en matérialité. L'éternité véritable n'a pas de moments, au lieu que la sempiternité est plutôt stagnance et confusion des moments : elle est ensemble hier, aujourd'hui et demain. L'ennui, d'abord, n'est rien de présent, car, à quelque moment qu'elle se consulte, la conscience trouve en soi un événement, une image particulière, un contenu actuel, quelque chose enfin qui l'occupe et la désennuie ; de sa propre existence elle peut jouir à se remplir, car pour une conscience habile le néant lui-même a des qualités. L'ennui,

Digitized by Google

parce qu'indéterminé, n'est jamais *maintenant* : et c'est pourquoi il est impossible de dire qu'il s'attache plutôt à l'hiver, à l'été, à l'automne, à l'aube ou à l'après-midi, à telles ou telles dates du calendrier. — Mais il n'est pas non plus le passé, bien qu'il admette volontiers les souvenirs qui s'attardent ; entre le remords et l'ennui le rapport est le même qu'entre le mal de l'irréversible et le mal de la durée trop lente : ici le passé se déplie pour occuper la scène du joyeux présent, et là il s'agglomère en scrupules insolubles qui coexistent et survivent au présent sans prendre sa place. L'homme du remords est double, et son mal apparaît comme la confrontation éternelle du présent et d'un passé bien séparé, agrégé ou plutôt « ségrégé » qui le regarde de ses yeux fixes. Mais l'homme de l'ennui n'est pas une nature déchirée, bien que son mal lui-même vienne du déchirement ; je veux dire que son temps à lui ne se fendille pas, comme celui du pécheur, en moments discrets et les uns aux autres hostiles : certes l'ennui suppose comme une réminiscence latente du moi primordial que nous sommes, mais son passé est un passé diffus, immémorial, métaphysique, et l'on ne peut dire qu'il y ait mauvaise conscience, puisqu'il n'y a pas faute, — car il est bien entendu que l'idée de faute originelle est une métaphore qui ne recouvre rien de pensable ; disons, si l'on veut, que la duplicité est verticale dans le remords, où le présent affronte un passé récent et précis, tandis qu'elle est longitudinale dans l'ennui, tête-à-tête d'une existence qui est comme rien et d'une conscience qui est, hélas ! la conscience de ce rien. Le remords est à la fois un état et une crise : crise permanente, simultanément aiguë et chronique — peu d'hommes supporteraient une douleur aussi exceptionnelle ; l'ennui, manière d'être commune et platement quotidienne, n'est pas autre chose qu'un état, ἕξις ou « habitus » ; les souvenirs ici s'amoncellent mollement, non pas comme l'aiguë et cuisante blessure de la faute, mais plutôt comme une espèce de bourre cotonneuse

Digitized by Google

qui amortit tous les chocs, émousse tous les angles, détend tous les ressorts, partout semant la confusion, le flou et la torpeur. On aura une juste idée de ces deux structures du temps si l'on compare le pathos de la mort selon Baudelaire et le pathos du dimanche selon Laforgue. Baudelaire a connu l'irréversible dans le mal comme dans le bien : l'irréversible de la fixité, c'est-à-dire l'impuissance à défaire, — l'irréversible de la fuite, c'est-à-dire l'impuissance à revivre ; mais ni cette fuite ni cette fixité, l'une avec ses nouveautés, l'autre avec son obsédante raideur, ne conviennent au temps stationnaire et doucement vaporeux de l'ennui. — Puisqu'il n'est ni au passé ni au présent, dira-t-on que l'ennui est plutôt au futur ? Ce serait à condition de lui dénier toute vigilance prospective, toute anticipation d'un avenir plus ou moins clairement préimaginé. Par rapport à cet avenir lui-même l'ennui se comporte passivement. Non pour le prévoir, mais pour le craindre. Il n'*attend* rien, et il *s'attend* vaguement à tout : il pressent on ne sait quoi, des possibilités de douleur inconnues avant nous, un danger indéterminé autant qu'inexplicable. De là vient que l'homme de l'ennui, quand il se mêle de définir son mal, ait si facilement l'air d'un fantasque ou d'un malade imaginaire : il ne peut dire ni où il souffre ni de quoi ni pourquoi. En réalité, il n'y a rien à expliquer, pour la bonne raison qu'il n'y a pas de maladie : l'ennui, en effet, n'*est* jamais, mais *sera*. Il n'y a pas de maladie... et, cependant, il y a un malade, un malade bien portant et qui souffre à en mourir de sa grande douleur imaginaire. Plutôt que douleur, l'ennui est, au sens propre, *angoisse*, je veux dire appréhension vague d'un danger qui menace toujours et ne se déclare jamais ; plutôt même qu'angoisse, appelons-le *anxiété*, c'est-à-dire angoisse de l'angoisse — car l'anxiété prélude à l'angoisse, comme l'angoisse à la douleur. L'angoisse, dit Novalis[1],

1. Journal (Minor II, 104) : « Die Angst ist ein Schwanken, eine Ungewissheit... »

Digitized by Google

est incertitude et oscillation, frayeur qui nous trouble en l'absence de toute sensation déterminée. L'ennui, angoisse de l'angoisse, précède la tragédie, comme l' « aura » annonce la crise : mais l'aura annonce effectivement une transe, alors que l'ennui, préface sans fin, devient lui-même la tragédie qu'il annonçait.

Avouons-le enfin : l'ennui, c'est le temps en désordre. Les prédicateurs, comme Massillon, ne se lassent pas de le répéter ; mais aussi Nicole ; et Pascal ; et tous les théoriciens du péché originel. Par l'ennui s'expliquent les caprices et l'humeur bizarre des mondains qui cherchent à se divertir d'eux-mêmes. Que n'invente-t-on, une fois que le temps est détraqué ! quels plaisirs baroques, quelles récréations saugrenues ! Kierkegaard surtout[1] oppose profondément à la plénitude stable et tranquille de la liberté cette alternance de continuité vide et de soudaineté bondissante qui est symptôme d'ennui : le *Concept d'ironie* nous montre dans l'ennui l'unité de l'indifférence et de l'admiration, la synthèse lunatique des dissonances, l'Humoresque, c'est-à-dire la fusion des humeurs contrastantes ; et le *Concept d'angoisse*, qui traite du « démoniaque chrétien », nous décrit la conscience oscillant entre la monotonie d'une réflexion sans objet et la brusquerie du saut : Méphistophélès, le boiteux, n'avance-t-il pas par saccades ? Ce n'est plus là une succession, comme chez Schopenhauer l'alternance du désir et du dégoût, mais un mouvement de navette si rapide que les deux extrêmes — la continuité du Rien et la discontinuité frénétique — coexistent en fait et composent l'ennui par leur simultanéité même. La conscience ennuyée boite comme Satan. Elle se doute bien qu'il y a quelque chose de dérangé dans sa chronologie et qu'elle est perdue si elle se laisse aller à ce déséquilibre et à la bougeotte fiévreuse qui en

1. *Der Begriff der Ironie* (trad. Kütemeyer), p. 254 ; *Le concept d'angoisse* (trad. P. H. Tisseau), p. 194 ; *Entweder Oder*, tome I, p. 33 et 254-268 *(Die Wechselwirtschaft, ein Versuch in der sozialen Klugheitslehre)*.

Digitized by Google

provient. Plus elle s'agite, plus elle s'enlise ; la nouveauté appelle la nouveauté vertigineusement, et comme Don Juan, triste et las, change fébrilement de maîtresse, ainsi la conscience affolée n'adopte un plaisir que pour s'en dégoûter aussitôt. Voilà la punition d'une conscience qui a perdu, avec son sérieux, l'application patiente et le pouvoir d'adhérer au présent. Plus rien n'est à sa place dans cette conscience déréglée : les dates se brouillent, et les moments du temps sont livrés au hasard. C'est ce qu'un lecteur de Dostoievski reconnaîtrait facilement à la lenteur des rythmes de la vie russe, à l'échelle monstrueuse de ces journées sans horaire et sans vertèbres qui s'écoulent interminablement parmi les palabres comme la Volga parmi les vastes plaines de blé... Songez plutôt au colossal dimanche matin des *Possédés*, ou encore à la matinée gigantesque d'Ilia Iliitch Oblomov, cette matinée où il se passe tant de choses, bien qu'en somme elle soit si vide. Le temps russe a des futurs vagues et des passés chaotiques : rien qu'un présent énorme, amorphe, invertébré, mais qui par moments entre en furie ; ce mélange hystérique d'apathie et de frénésie est la marque d'une conscience désaxée qui a perdu le contrôle de sa durée et de ses nerfs ; on dirait que le vide même de l'existence et le relâchement du ton vital amplifient ces oscillations : la conscience, hésitant entre les deux extrêmes opposés, verse dans l'outrance sans trouver le juste milieu de la durée normale... Le temps russe est comme la steppe elle-même, où Dieu n'a presque rien mis, pour que la conscience puisse la meubler avec ses rêves. Faut-il rappeler justement que l'ennui devient possible par l'instabilité du maximum, qui aiguise pour la conscience l'alternative des pôles contraires ? La conscience russe, toujours excessive, tragiquement inégale, est une conscience tendue à craquer entre la dépression somnolente et l'enthousiasme vide. Avec ce temps versatile, quel contraste fait l'histoire divisée, organique et si affairée des nations d'Occident !

Digitized by Google

Là une sieste interminable, secouée parfois de convulsions, et ici un devenir discipliné qui est, bien entendu, sujet à des interruptions, qui est tantôt accéléré, tantôt retardé, mais qui a une forme et des phases successives. Le temps de l'ennui est un temps sans loi.

Le temps de l'ennui est sans loi, mais il n'est pas indescriptible. Deux propriétés nous suffiront pour le définir : une mémoire qui submerge le présent, une distribution ataxique et anomique de la valeur. Les hommes de l'ennui, d'abord, gémissent sous le poids de leur trop lourde mémoire. Il n'y a sur ce point qu'un cri parmi eux : « tout est dit », « j'ai lu tous les livres », « j'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans ». « Ah ! tout est bu, tout est mangé ! plus rien à dire ! » « Je ne saurais jamais faire un pas sans marcher sur mes pas d'hier. » Fantasio, Baudelaire et le pauvre Lélian sont d'accord en cela avec le docteur Faust. La psychologie qui fait de tout acte une habitude naissante, de toute perception une reconnaissance immédiate, de toute création une imitation larvée, cette psychologie ne donne-t-elle pas raison, en somme, à notre lassitude ? Le temps ne se met à piétiner, les commencements joyeux à s'envaser parmi les vieilleries que pour une conscience déjà tout à fait psychasthénique et qui ne sait plus incorporer ses souvenirs à son présent : de là les mornes ruminations, l'hypermnésie, les digestions difficultueuses et toutes les rêvasseries du spleen ; la conscience boursouflée, asphyxiée par les souvenirs, tombe en langueur et léthargie. Il faut le dire : l'intelligence, hélas ! vient en aide à l'ennui, dénonçant partout l'un du multiple, et le même de l'autre : tantôt, acharnée à justifier un certain idéal de prédication analytique, elle transpose le discours de pensée en tristes tautologies et piétine dans les rabâchages stériles ; tantôt elle nous dit (comment mettre plus cyniquement le doigt sur la plaie ?) que les différences sont superficielles et profonde l'identité, que les vibrations sont uniformes quand les couleurs sont hétérogènes, que la nuance, en

Digitized by Google

somme, est une qualité seconde, un épiphénomène de l'essence... Elle refait donc à tout moment la tragédie que nos voyages, nos fugues et les beaux-arts eux-mêmes ont eu tant de peine à défaire. Car autant notre sensibilité se montre attentive aux qualités, autant l'intelligence a besoin, pour agir, d'économie, de généralité et de similitude : par exemple, les relations, formelles où elle s'exprime demeurent immuables pour des valeurs absolument quelconques. Comme on s'ennuiera dans un monde où les concepts abstraits, exhaustifs auront épuisé par avance toute la collection des singularités ! Il y a plus : en neutralisant, par le déterminisme ou par l'éternel recommencement des cycles, l'imprévu et l'historicité du temps, elle extermine le passionnant hasard ; adieu, les aventures qui font battre le cœur, et les surprises de la durée, et les jeux ambigus de la Fortune. Comme le mécanisme déprécie les innovations du vital, ainsi la nécessité installe partout, avec la prévision, le déjà vu et la morne banalité. Il y a une clairvoyance qui donne le frisson et qui est bien plus proche du désespoir que l'ignorance elle-même : voir droit devant soi à l'infini, mettre Demain et tous les futurs les plus éloignés à portée de son bras, ne plus avoir autour de soi qu'un vaste présent stagnant — n'y a-t-il pas dans toute cette quiétude une angoisse à vous serrer le cœur ? C'est que l'éternel, affleurant peu à peu sous la mince pellicule du devenir, met à nu l'évidence de l'existence. On ne songe pas sans panique au vertige d'une conscience éléate ou mégarique qui se découvre soudain dans l'éther de l'Unité immobile et de la transparence infinie. Heureusement qu'en ce temps où l'être apparaissait si vide, si nu, si simple, la conscience n'était point encore bien lourde ni profonde. Aujourd'hui, c'est l'inverse : la grande plaine décourageante s'est hérissée de reliefs et d'ombres — et nous sommes plus malheureux, tout compte fait, que les Éléates : à quoi nous sert, en effet, la riche garniture des circonstances, si une conscience de plus en plus pénétrante

Digitized by Google

apprend à gratter, fouiller, creuser jusqu'à la roche, comme le microscope nous apprend à lire au fond de la matière ? Ainsi notre conscience, qui est faite pour la variété et les péripéties, qui ne se sent elle-même que par la stimulation des différences, par la disparité des événements, cette conscience installe, avec le jour absolu, la monotonie dans l'espace et l'ancienneté immortelle dans le temps : elle détruit, contradiction ironique du destin ! les conditions mêmes de son bien-être ; je veux dire que les conditions requises pour expliquer et pour comprendre mentent aux conditions exigées pour sentir. L'unité intelligente pousse ainsi à la roue avec l'unité uniforme et informe de l'ennui. Concluons que l'ennui, bien qu'il ne soit pas lui-même le passé, est arrêté et oppressé par le passé. « Près de nous s'assied, immobile, le néant », dit Leopardi. Qu'il remarche donc, ce temps qui serait, mieux portant, de nature toute cinématique ! Hélas !... arriverons-nous à secouer jamais l'ennui immortel, « lourd, solide, immuable comme une colonne de diamant » ? Guérirons-nous une maladie de la durée qu'encourage sans cesse la conspiration de l'entendement et de l'habitude ?

Mais il y a plus grave : la durée de l'ennui est une durée hypotendue dont la cohésion, la convergence, l'aplomb enfin ne sont plus assurés par l'espérance de l'avenir ; c'est cet avenir qui, dans une conscience ambitieuse, soutient l'intérêt de l'attente et illumine les longues semaines sans joie... En échange d'une promesse fragile, que ne supporte-t-on ! et comme on achète facilement notre patience et nos efforts ! Car telle est la valeur infinie du futur qu'il y a en lui, ne durât-il qu'un instant, de quoi changer en or tout le plomb des années maussades ; et l'on cite même des vies entières qui ne durent leur entrain et leurs sens qu'aux possibles de par-delà la mort ; nous faisons de grands voyages et de grandes intrigues pour des plaisirs de trente secondes, sachant que certaines secondes ont toute la plénitude de l'éternel. Notre mot

Digitized by Google

« perspective » ne désigne-t-il pas à la fois le Futur et le Relief ? Le passé, par contre, ne rayonne pas en avant comme le futur rayonne en arrière ; et il faut dire que la communication de la valeur selon le temps est bien plutôt rétroactive que progressive. On peut, certes, vivre de souvenirs, se laisser pousser par le mouvement acquis, de même qu'on anticipe une volupté future et devance l'idéal en imagination, mais ce sont là des forces inertes, traditionnelles et purement défensives qui ne sauraient se comparer à l'appel exaltant du futur : si habile soit-elle à utiliser les derniers restes de sa splendeur, à en entretenir la flamme, à retarder, par de pieuses coutumes, l'oubli et la désaffection inévitables, la conscience sait bien qu'elle n'empêchera pas l'élan d'expirer peu à peu ; elle n'obtient que des délais ; même dans le « culte » rendu au passé il y a quelque chose d'un peu désespéré qui exprime que nos souvenirs se pétrifient en superstitions, c'est-à-dire en survivances anachroniques et artificielles, et que ce passé fera retour à l'indifférence primordiale, comme nos corps à la poussière. La mémoire n'enfante, dans le présent, que des spectres, et ses réalisations sont aussi mélancoliques que celles de l'imagination sont précises et ardentes. C'est qu'il y a bien des façons d'être absent ou non-présent : le non-être du « jamais plus » et le non-être du « pas encore » ne sont pas symétriques, bien qu'ils soient de part et d'autre du présent — car le *moment*, dans une durée irréversible, est peut-être ce qui importe le plus, la donnée qualitative qu'on ne peut négliger ! L'un se prolonge laborieusement lui-même, et l'autre nous attire et soulève par une évocation infinie ; celui-là veut éterniser un ébranlement qui ne peut plus grandir, mais seulement se conserver... ou décroître ; et celui-ci nous prépare, par des présages de plus en plus clairs, à cette bonne nouvelle qui est le présent de demain et vers laquelle nous avons l'âme tendue. L'un se déverse, et l'autre généreusement, gracieusement, se donne : ici on remonte la pente, tandis

Digitized by Google

que là on est en plein decrescendo ; or, l'allure est justement l'essentiel, qui est toute déclin et détente dans un cas, tension énergique dans l'autre cas. Car c'est tout autre chose, à distance égale, de s'approcher du foyer des valeurs ou de s'en éloigner : ici la durée, fermée par derrière, reste ouverte vers l'indéfini de l'avenir, et là elle est limitée en avant par l'idéal. L'ennui serait au bas de la pente, là où il n'y a plus de force vive et où viennent mourir les dernières ondes du passé. En ce point n'est pas encore le désespoir positif ou, ce qui revient au même, la négation absolue, mais seulement la privation d'espoir. L'ennui c'est donc la valeur tarie. La source des évaluations en nous s'est épuisée, le monde n'a plus ni relief, ni épaisseur, ni perspective. L'ennui en cela se distingue à la fois de la perception bien portante, organisée selon la perspective, et du remords qui, parce que moral, suppose une hiérarchie des valeurs, et des jugements appréciatifs, et un ordre d'urgence des devoirs. L'homme de l'ennui ne se voit plus au centre d'un espace à trois dimensions où les tâches se distribuent en cercles concentriques ; et d'abord, le moi lui-même a cessé d'être le centre perspectif privilégié, incomparable, dont les moindres déplacements bouleversent les proportions du monde visible ; il se sent chose entre les choses, corps à côté d'autres corps, et sur le même plan, et sans nulle promotion personnelle ; il n'est plus intérieur à soi, sujet détenant, en face de la nature entière, un système de référence absolu ; et pourtant, luxe ironique ! il garde une conscience pour souffrir et pour se voir ainsi réintégré dans le droit commun de l'existence universelle. Redevenir chose... passe encore ! mais pourquoi faut-il qu'il le sache ? Disons le vrai mot : l'ennui n'est pas le *désespoir*, entendez le haut-relief à l'envers, la perspective tragique, mais il est l'*indifférence*, l'inappétence, la platitude absolue ; et comme le devenir n'est plus aimanté, orienté, polarisé par le magnétisme du futur, ainsi l'espace a perdu sa voluminosité, en même temps que les éclairages passionnels du désir. « Mon

Digitized by Google

âme, dit Kierkegaard, ressemble à la Mer Morte, que nul oiseau ne peut survoler. » Donc l'ennui est le malheur étale. La mer d'huile. Le contraire des joyeux départs et des grands vents du matin. Bien qu'après coup nous le sachions temporaire, il nous paraît toujours éternel durant qu'il nous étreint. Tout ce qu'il touche, il l'avilit, car sa fonction est de déprécier et de dévaloriser, comme celle de l'amour est d'apprécier et préférer ; c'est le plus redoutable dissolvant des valeurs, qu'il attaque et décompose sans bruit, comme un acide sournois ; partout où il passe, l'appétit nous quitte, les qualités deviennent ternes, insipides, insignifiantes. Si la couleur est, en quelque sorte, l'allégorie de la valeur, il faut dire que la couleur de son drapeau est le gris — le gris, couleur de la cendre et des longs jours sans but. « Toussez, ô gris du spleen »... gémit Laforgue ; et Benjamin Constant : « Je suis tout poussière ». Le « sahara brumeux » de Baudelaire, le « grand désert gris » de Michelet, les « ciels couleur de limaille » de Laforgue, cette grisaille monochrome qui n'est même pas du deuil et que le sable, la pluie et l'automne se partagent, voilà ce qui s'offre à une conscience languissante. Décidément, Fantasio a raison : « Il n'y a que du vent et des cendres », et ma vie est une mort. Tout nous devient « égal » : c'est-à-dire que dans ce monde fané toutes les valeurs apparaissent interchangeables, chacune pouvant remplacer l'autre. L'ennui nivelant s'oppose en cela à l'absolutisme de la passion : la passion est l'intérêt exceptionnel accordé à quelqu'un, la croyance que telle personne apporte un message irremplaçable, unique, imprescriptible, et simplement parce que c'est elle ; et l'ennui, c'est-à-dire la relativité (non point la très souple réciprocité pour l'entendement, mais l'équivalence pour le vouloir), l'ennui ne connaît, lui, que des êtres *quelconques*, et pour un peu s'en remettrait à pile ou face du soin de choisir entre eux : car lorsque la dernière préférence décisive est morte, il n'y a plus que le hasard des dés qui puisse

Digitized by Google

nous tirer d'abstention. Ainsi donc plus rien n'est déterminé, univoque ou pathétique : le suaire d'ennui qui s'abat sur les valeurs les a toutes confondues dans l'universelle, dans l'aride médiocrité.

La valeur tarie, le monde décoloré, les sensations assourdies ! On voit mieux maintenant dans quelle mesure il faut faire acception du pessimisme et dans quelle mesure lui donner congé. Nous pensons d'abord que l'ennui s'exhale de l'existence et que Schopenhauer et Pascal ont raison. Mais nous pensons aussi que ce fardeau de l'existence ne devient lourd que pour une conscience dérivée, tardive et déjà adulte à qui il ne suffit plus, pour se distraire, d'écouter battre son cœur. Nous justifierons donc Pascal contre les plates objections d'un Nicole[1] prétendant que l'ennui vient de toute pensée émoussée, qu'elle soit pensée de la pensée ou pensée des autres choses, et qu'on se désennuie en pensant à soi : c'est amincir beaucoup le mystère que de le transformer lui-même en divertissement ! Et, d'autre part, ce moi de Pascal qui va anxieusement à la rencontre de son propre mystère n'est-il pas riche à la fois de toute la « cogitatio » cartésienne et de toute sa dignité chrétienne ? L'ennui est donc ensemble superficiel et profond, et superficiel justement parce que profond : je veux dire que l'ennui suppose à la fois les profondeurs abyssales de l'existence et le scaphandrier qui plongera jusqu'à elle. Enfin, l'ennui n'est ni tout à fait conscient, ni tout à fait inconscient. C'est une chose un peu monstrueuse que la « conscience d'exister » ou, ce qui est tout pareil, la conscience du vide : d'abord, parce que la conscience veut être meublée comme la représentation veut l'objet représenté, et que l'existence, pour sa part, ne lui offre rien qu'un temps vide ; ensuite, parce que la conscience pose le moi en s'opposant le non-moi, au lieu que,

1. *Essais de morale* (Paris 1733), II, p. 286-289 ; III, p. 9-10 ; VIII, p. 242, 326 ; IX, p. 210, 379.

Digitized by Google

l'existence nue nous étant commune avec les montagnes et les rochers, la conscience d'exister dilue le moi dans l'immensité du monde. La personne a gardé sa conscience, bien qu'elle ait perdu ses frontières. Être ainsi anonyme, impersonnel, égaré dans l'immensité noire, avec, pour tout viatique, ce minimum élémentaire auquel en sont réduites les pierres, les plantes et toutes les plus humbles créatures de Dieu — n'est-ce pas là un peu l'angoisse de l'insomnie ? « Et ce spleen, dit Laforgue, me venait de tout » *(Solo de Lune)*. La guérirons-nous jamais, cette tristesse cosmique, cette insomnie au grand soleil ?

III. — Le temps retrouvé

Avant toute chose remarquons que le « démon domestique », comme dit Schopenhauer, ou, comme dit le poète Lenau, « le prince paresseux des démons », n'est pas pour tous un démon. Tout le monde ne veut pas être guéri. La conscience, tant est capricieux, complexe et imprévisible le conditionnement de nos désirs, se trouve vis-à-vis de son mal dans une situation ambivalente : elle finit par goûter le charme indolent de l'ennui. Comprenne qui pourra ! La conscience adore et maudit ensemble la langueur délicieuse qui l'envahit, et bien qu'elle déteste en un sens cette bouderie de la durée, elle ne veut pas être secourue. Qui n'a connu pour sa part l'adorable anxiété du « dæmon meridianus », ou encore cette nonchalance des calmes plats et de la mer lisse que célèbre Jules Laforgue après Nietzsche : « Le mal des calmes plats s'engouffre dans ma voile ! ». Pensez à une de ces longues après-midi de demi-saison qui sont absolument quelconques, où il ne se passe rien, où il ne fait ni chaud ni froid : tout est comme tous les jours dans la petite ville ; les heures planes et sans pente montent lentement des pavés et tournoient au coin des rues calmes. La conscience meurt à petits traits de sa bonne mort ; tous les jours, en province,

Digitized by Google

la conscience agonise délicieusement dans la torpeur des calmes après-midi. Demandez-lui donc de renoncer à cette euthanasie dominicale, à sa chère neurasthénie ! « Délectation morose », dira-t-on ? Sans doute, mais que faire contre un malade amoureux de sa propre maladie et d'accord avec la souffrance pour tromper le médecin qui l'en guérirait ? Faut-il le soigner de force, ou peut-être le laisser s'engourdir doucement dans son malheur enchanté ? Qu'au moins cette bizarrerie nous apprenne, une fois de plus, quelle puissance infinie est la conscience : elle, qui découvre, dans l'ennui, la douleur du plaisir, elle s'arrange pour apprécier maintenant le plaisir de cette douleur ; après avoir gâté son bonheur, voici qu'elle compromet le sérieux même de sa détresse : elle serait donc, dans notre langage, tour à tour cynique et ennuyée ; tout lui devient relatif, moment d'un dynamisme imprévu ! Il y a du tabou dans son cas : car de même que le tabou implique à la fois la prohibition sacrale et la convoitise sacrilège, de même l'exotérisme de l'aversion et l'ésotérisme de l'attraction se réunissent dans une conscience ennuyée ; et l'on n'en finirait pas de dénoncer, avec Kierkegaard et Léon Chestov[1], ce désir diabolique de la guerre, du naufrage ou de la catastrophe qui est, chez tout homme, un ingrédient de l'angoisse : la conscience brûle de faire ce qu'elle a en horreur, et Renouvier montre assez comment cette horreur amoureuse, cette horreur qui est ensemble effroi et adoration, conduit l'acte vertigineusement. On alléguera qu'après tout c'est peut-être là une façon de guérir. Précisons toutefois que le plaisir malsain de l'ennui ne résulte pas d'une analyse ou d'un approfondissement de la durée : volupté impure, négative, il repose sur l'équivoque et le trouble, il ne saurait fonder une guérison durable par l'esprit. S'enfoncer n'est pas approfondir. Savourer son malheur, y prendre un plaisir confus, ce n'est pas là être heureux.

1. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse.*

Digitized by Google

L'obstacle de l'ambivalence n'est pas le seul. Si le malade ne se laisse pas toujours soigner, la maladie, à son tour, n'est pas toujous facile à repérer. On a suffisamment montré que l'ennui est sans raison et qu'il s'étale dans un présent informe — non pas le présent aigu de l'intuition, tranchant comme l'acier, mais une présence diffuse, gluante, interminable. Étrange blessure, dit *René*, qui n'est nulle part et qui est partout ! Et Hoffmann, dans *Princesse Brambilla*[1], nous propose les mêmes mystères : à la gaieté incompréhensible de la reine Liris, la princesse rieuse, répond la tristesse sans objet du roi Ophioch. Voilà qui ne facilitera pas précisément la cure ! Tout ce « vague à l'âme » ne nous fabrique-t-il pas une douleur en l'air, pour ainsi dire, une maladie impalpable et qui n'offre aucune prise au traitement ? Le médecin palpe et ausculte en vain cette conscience endolorie, mourante et plus ridicule qu'Argan avec ses rhumatismes imaginaires : décidément notre malade se porte bien... Quelle est donc cette plaisanterie ? Et pourquoi la conscience persiste-t-elle à se plaindre de son tourment inexprimable ? L' « océanographie » de l'ennui ne peut que reconnaître la généralité métaphysique, l'imprécision, la nature approximative de cette détresse. Et il n'importe que la neurologie de Bergson, de Jackson, de Freud et de Janet nous habitue aujourd'hui à l'idée d'une maladie sans substrat anatomique : la maladie incline sans doute à se désincarner et, comme elle affecte plutôt la fonction que l'organe et plutôt les instincts que les structures, il faut bien admettre qu'elle n'est pas topographiquement localisable ; aux entités morphologiques on nous invite à substituer l'organisme comme totalité biologique. Ainsi le paradoxe d'un mal qui n'est nulle part — ubique et nusquam — et qui, un peu comme la psyché de Plotin,

1. E. T. A. Hoffmann, *Princesse Brambilla*, « Caprice » (ch. III, Histoire du roi Ophioch et de la reine Liris).

Digitized by Google

habite la vie tout entière, ce paradoxe nous choquerait moins depuis que nous avons renoncé aux très vénérables axiomes de la pathologie académique : il y a des maladies de toute l'âme, il y a des maladies sans lésion de la substance nerveuse, et il y a même des malades sans maladie. Le concept de maladie achève de se dissoudre avec cette douleur mystique, en suspension dans les humeurs et dans la vie, qui est le mal de s'ennuyer. On neutralise un poison par son contre-poison ; une infection par quelque médicament spécifique. Cela est clair. Et si les médecins préfèrent toujours admettre l'agent pathogène, c'est-à-dire le microbe et, partant, l'origine exogénique du mal, c'est, je pense, en vertu d'un antique préjugé de compensation ou réversibilité qui fait le fond de toute « iatrique » ; on expulse mieux ce qui est plus ramassé. C'est aussi parce que nous nous croyons purs de naissance : nous sommes malades, mais il n'y a pas de notre faute ; c'est que quelque chose nous a souillés. Mais quelle potion guérira cette malheureuse bonne santé, ce mal nébuleux qui n'a pas de « signes pathognomoniques »[1] et qui ne siège ni ici ni là ni ailleurs ? La conscience, dites-vous, a mal à sa durée... La belle affaire ! N'est-ce pas convenir que quelque chose a lieu hors de l'espace et que l'ennui occupe non une place dans nos tissus, mais une date dans le temps ? L'ennui, à cet égard est encore plus insoluble que le remords, car si le remords implique l'irréversible, il désigne au moins du doigt une faute à racheter : il y a matière à pénitence, bien que la pénitence soit inefficace. Mais où est ici la faute ? où la tragédie ? Le sort n'est même pas injuste envers nous, et nous souhaiterions presque, par moments, pouvoir lui reprocher quelque chose. On nous parle, il est vrai, d'une « tragédie de la culture », d'une sorte de tragique existentiel qui frapperait l'actua-

1. Joseph de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Ier Entretien, note 4, où il est question des « fièvres innommées ».

Digitized by Google

lisation des possibles, c'est-à-dire le retour dialectique, par excès de conscience, du point d'arrivée au point de départ. Mais contre cette tragédie radicale que peut le médecin ? Par définition même la cure est perpétuellement à recommencer, et notre conscience rebondit sans cesse de convalescence en rechute, de rechute en convalescence, sans sortir jamais du cycle maudit ; on ne peut donc nous conseiller ni les possibles, puisqu'ils sont faméliques, ni l'acte, puisque le mal, comme Phœnix, renaît de ses cendres au point précis où nos vœux sont comblés. Étrange maladie où la guérison est plus que tout périlleuse, puisqu'elle sera le point de départ d'une fièvre nouvelle ! Ajoutons que l'existence est toujours bien plus étendue que la conscience, car s'il y a une existence inconsciente, la conscience, à son tour, présuppose forcément l'existence, puisque, d'abord, elle existe. L'existence déborde la conscience, mais la conscience est aussi bien plus riche que l'existence, de même que chez Pascal le monde l'emporte sur la pensée, qui l'emporte sur le monde. Ce débat stérile fait toute notre mélancolie. Et ainsi, avant même de s'être posé aucun problème, la conscience est déjà soucieuse de son propre « cas », de son « effectivité », comme disait Schelling, je veux dire du fait pur qu'elle se trouve là, ὅτι ἔστιν, et qui est de tous les faits le plus inexplicable. La conscience est ensemble plus forte et plus faible que soi. Quel travail de Sisyphe elle exigera de son médecin, elle qui n'est malade que de santé ! Il ne reste qu'une solution : si notre souffrance n'est pas magique (et la magie veut un magicien, pour l'exorciser), il faut croire qu'elle ressortit à une médication toute spirituelle et sans rapport avec les remèdes tangibles de la pharmacopée. Ainsi donc nous ne montrerons pas le microbe de l'ennui et, en face, son vaccin dans un flacon. Il en est de l'ennui comme de tous les « je ne sais quoi » qui endolorissent la malheureuse conscience : l'*angoisse*, ou l'appréhension irraisonnée d'une douleur ; la *panique*, ou la terreur sans fondement ; la

Digitized by Google

pudeur, honte en général, honte de rien et de tout, honte sans cause. L'ennui étant avant tout la peur de s'ennuyer, il importera, pour le combattre, de suggérer d'abord la croyance contraire ; c'est le seul philtre qui puisse « rompre le charme », le seul qui guérisse, non pas les symptômes du mal, mais sa racine elle-même. Une perte se répare, un malheur s'oublie ; mais contre cette « fièvre innommée », qui est plutôt absence que présence[1], seule aurait prise une thérapeuthique vraiment centrale. La lutte contre l'ennui emploie les mêmes armes, sous certains rapports, que la résistance aux tentations : contre une tentation déjà secrètement admise aucune volonté ne peut rien ; mais on peut se refuser à l'admettre, et déshabiller impitoyablement les complaisances camouflées qui, préparant la défaite, fourniront ensuite à notre abandon mille prétextes justificatifs. C'est en ce sens que la volonté est plus forte que la mort ; mais pour dire *non* d'emblée et prévenir l'envoûtement, il faut le vouloir, et l'on n'apprend pas à vouloir. Arlequin ayant consulté pour sa mélancolie, le médecin le renvoie chez Arlequin, voulant dire par là que le remède n'est pas dans une médicamentation extérieure, mais dans des armes toutes spirituelles et, pour ainsi dire, dans une suggestion de santé intérieure à la maladie elle-même.

Puisque l'ennui suppose deux séries de conditions — une trop grande finesse de conscience et, en pleine durée moderne, de larges bouffées d'existence, on peut concevoir aussi deux sortes de traitement, l'un qui exténuerait la conscience, l'autre qui dissimulerait l'existence. Le premier, qu'on pourrait appeler le nivellement par en bas, se propose de restaurer, en somme, l'innocence originelle du moi. Mais, à moins de redevenir végétal, comment atteindre à la bienheureuse incurie ? et ne trouverait-on pas, sur cette voie, que le seul remède à l'ennui est l'incons-

1. *Obermann*, Lettre 41.

Digitized by Google

cience du sommeil ? Puisque la conscience n'arrive pas à se faire oublier, on se préoccupera d'épaissir les enveloppes autour de l'existence. C'est la vraie thérapeutique positive. Le vide ne serait pas vertigineux sans la conscience du vide ; mais si l'on ne peut exterminer cette conscience, on peut de ce vide faire un plein, en y jetant à grandes pelletées toutes les récréations de l'art et de la vie urbaine. Ce traitement a pour objet non pas d'extirper ce qui, par définition, ne saurait être extirpé (car l'existence est le présupposé radical de toute vie, et de nos divertissements eux-mêmes), mais d'en détourner l'attention par des confortatifs appropriés. Optimiste, le rationalisme combat la *distraction*, au lieu que Pascal, plus cynique que Port-Royal lui-même, se résigne au *divertissement*. Malebranche sait qu'il faut faire le noir et le silence pour laisser parler le Verbe intérieur : son ascèse sera donc en quelque sorte une culture de l' « attention ». Mais à quoi le délaissé que je suis ferait-il attention ? L'ennui vient de l'attention au néant, et il vaut mieux, tout compte fait, regarder voler les mouches que s'appliquer à ce rien et en subir la mortelle fascination. La tentation de se concentrer serait donc plus dangereuse que la tentation de se dissiper, et l'existence, pour nous séduire, éveille ce désir singulier du néant qui est en toute créature, comme Michel Lermontov le raconte lui-même de Tamara, la péri circassienne, la Loreley du Caucase. La pensée de l'existence est comme sa sœur jumelle, la pensée de la mort, pensée subliminale, son lancinant que toutes les ruses des hommes suffisent à peine à nous rendre insensible : pour peu que la réflexion se fasse profonde ou générale — voici la haute muraille de la mort qui barre finalement toute perspective ; c'est la limite infranchissable des projets et des espérances, l'universelle égalité des inégaux, cela qui enlève toute raison d'être à nos distinctions, à nos hiérarchies de valeurs, à nos efforts. « Faisons tant que nous voudrons les braves ; voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde ». Une

Digitized by Google

pensée aussi importante, aussi vraiment totale ne supporte auprès de soi aucune autre pensée ; et c'est pourquoi nous ne pouvons vivre avec elle qu'à la condition de ne pas l'approfondir, ou de la réaliser le moins possible. La nature semble le prévoir, qui ne laisse aucun doute sur le fait lui-même, mais nous entretient dans l'incertitude de sa date, en sorte qu'il n'est jamais absurde de concevoir sa propre mort différée. Telle la pensée de notre mort — telle l'angoisse de cette existence qui est aussi néant et qui, effleurant nos plaisirs, les déprécie comme un danger vital ou urgent déprécie tous les dangers secondaires, ou comme l'infini rapetisse et égalise toutes les grandeurs finies. Ainsi notre thérapeutique tiendrait tout entière dans l'art de s'absenter de soi ; et la distraction doit s'entendre ici de deux manières : en étendue comme dispersion, en profondeur comme effleurement. On connaît la chanson : « l'homme qui médite est un animal dépravé » ; de Rousseau à Nietzsche, on a souvent confondu dans cette condamnation le délire introspectif et la méditation mathématique — car tout est bon à une conscience soucieuse pour s'empêcher de penser à soi, à son destin, à son existence, à son néant. Heureusement les diversions ne manquent guère, et nous n'avons que l'embarras du choix : s'il est vrai que l'existence pure est le vide, tout doit être plein et riche auprès de ce vide ! En réalité, nous verrons que c'est là une difficulté de plus : si l'existence était « quelque chose », il serait facile de la recouvrir par quelque chose d'autre, de plus dense et de plus épais qu'elle-même ; mais si elle nous tourmente quoiqu'elle soit comme rien, présence raréfiée jusqu'à l'absence, il est à craindre qu'elle ne filtre encore à travers l'écran de bruit, de plaisirs et de couleurs que nous aurons dressé devant elle ; plus subtile que les radiations les plus subtiles, elle rend l'opaque transparent, pénètre partout et nous suit, comme la mauvaise conscience de Caïn, dans nos cachettes souterraines. Car l'ennui est, comme le remords, le mal de l'esprit.

Digitized by Google

Est-il rien de plus propre à nous humilier dans notre orgueilleuse et stoïcienne autarkie ? Trois sortes de « circonstances » au moins, circonstances sociales, immanentes et transcendantes, nous sont nécessaires pour masquer notre destin. La *sociabilité* d'abord : car la société est spécialement outillée pour cette lutte de tous les instants que nous livrons à l'ennui[1] ; l'existence diffuse, omniprésente, océanique ne profite-t-elle pas des moindres moments d'inattention pour nous submerger à nouveau sous sa gaze légère ? A peine la société a-t-elle le dos tourné, voici, comme dans la *Nuit de Décembre*, le convive muet déjà assis à notre table, le pâle orphelin vêtu de noir qui nous ressemble comme un frère. La société devrait nous raccompagner à domicile, s'installer dans notre intimité, nous laisser seuls le moins possible pour gêner l'inexplicable tête-à-tête ; car là où est la société, ce visiteur étrange, qui est l'autre Nous-mêmes, qui est notre double selon la conscience, n'ose ordinairement pas se montrer. Contre l'invisible ennemi le monde multiplie donc les fêtes, les fleurs et le bruit. Heureusement la sociabilité nous est aussi naturelle que l'existence elle-même : tant il est vrai que l'existence nous a été donnée pour exister, et non pour réfléchir l'existence, la respiration pour respirer, et non pour se regarder respirant. La sociabilité est aussi naturelle que l'existence, mais elle serait bien plus naturelle que la conscience, fourrier de l'angoisse, reflux secondaire de l'esprit, spontanéité tordue. L'homme est si bien un animal politique, et la vie en commun le détourne si bien de sa destinée que l'ennui a pu passer auprès de Bergson[2] pour l'effet symptomatique de la solitude ; on dirait que notre tragédie est moins passionnée quand, au lieu de peser sur les épaules d'un seul, elle doit se diviser entre tous les membres d'une multitude. Ce pluriel vital revêt toutes

1. Émile Tardieu, *L'ennui, étude psychologique* (Paris, 1913).
2. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 109. C'est la théorie de Pascal et de La Bruyère.

Digitized by Google

sortes de formes différentes, depuis l'instinct grégaire des sociologues jusqu'à la sympathie et au besoin de communication. Le pathos de l'ennui, chez les Parnassiens comme chez les Romantiques, est lié étroitement au thème de la solitude. Le « singulier » est mortel non seulement à l'instinct et au cœur, mais encore à la raison naturellement communautaire, naturellement tournée, grâce au langage, vers l'entente unanime des intelligence : cette phobie que la solitude nous inspire, on la retrouve dans la panique du monologue et dans l'empressement avec lequel la pensée dialectique, à peine dégagée du « discours suivi » adoptera l'animation et l'urbanité du dialogue. Pérorer tout seul est la marque la plus apparente de la folie ; la conscience recluse, qui se veut ouverte et amicale, cherche d'abord des interlocuteurs ou, tout au moins, des auditeurs, en sorte que le non-moi témoigne de sa présence sonore en lui faisant écho, en sorte aussi que la volonté d'autrui rende plus aventureux et plus imprévisible le jeu de la pensée. De cette vocation viennent tous les plaisirs de l'entretien, plaisirs si puissants que la pensée solitaire elle-même se définit volontiers comme une conversation de l'âme avec soi, et la conscience comme un pluriel élémentaire — pluriel qui est un duel, soliloque que la réflexion dédouble, pour qu'il soit diversité et société naissantes. Car le « plusieurs » commence à deux. Il est vrai que la pluralité de segmentation doit être distinguée de la pluralité de multiplication : celle-ci seule est enrichissement positif, augmentation de volume et apport de substance étrangère. Dans le premier cas, qui est celui de la fissiparité, ou, si l'on veut, de l' « autodiérèse », l'unique prélève sur soi son propre double : ainsi l'organisme, selon la théorie polyzoïste, ne serait qu'une colonie de cellules. Société illusoire, et qui ne désennuie guère ! La conscience ayant pour toute compagnie l'écho de sa propre voix, et l'image réfléchie de ses propres traits, cette conscience est aussi seule qu'un anachorète dans le désert ; se partager

Digitized by Google

ou se répéter indéfiniment n'est point encore s'adresser à l'Autre-que-soi ! et savoir « avec » soi, n'est-ce pas garder son secret ? Décevante conversation, au reste que celle, où le même sujet fait les demandes et les réponses ! Et si la conscience momentanée ignore tout de celle qui la suit, où est la mémoire, où est la continuité qui donneront à notre personne la jouissance de cette variété elle-même ? Il est vrai aussi qu'on peut être seul dans la foule, et que les hommes s'ennuient à plusieurs aussi noblement que dans la solitude : l'ennui, dit Frédéric Schlegel[1], se développe comme le gaz carbonique quand beaucoup d'hommes sont entassés dans un espace clos ; il y a une vie en commun qui est pire que l'exil et qui nous retranche d'autant plus dans notre désert intérieur qu'elle nous peuple et nous assiège plus indiscrètement. Rien n'isole parfois comme d'être très « entouré », et l'idée de l'ennuyeuse solitude n'est peut-être qu'un préjugé mondain. Le lyrisme romantique, en même temps qu'il souffre de la solitude, vomit les promiscuités vulgaires. Le mysticisme, Port-Royal, Kierkegaard, Rousseau lui-même ont exalté cette heureuse solitude (o beata solitudo, sola beatitudo !) qui, loin de mutiler la conscience, lui ménage plutôt une retraite contre les somptueux ennuis du siècle; car le fait social, comme tel, ne nous protège pas de l'ennui, sinon dans la mesure où il représente cette épaisseur de circonstances et d'alluvions qui, garnissant le lit de la durée, se déposent comme une couche isolante autour de notre destin, escamotent, en un mot, l'éternelle tragédie intérieure. Quant à nos classiques, s'ils opposent au cyclope insociable un certain idéal d'urbanité que Pascal, pour sa part, adopte par cynisme, ils savent aussi la valeur de la solitude. Peut-être devrons-nous, en leur honneur, distinguer solitude et isolement. Autant l'*isolement*, chez Pascal, est stérile et anxieux, autant la *solitude* cartésienne apparaît

1. *Athenæum*, Fragments, n° 2 (Minor II, p. 203).

Digitized by Google

féconde, et propice à cette indépendance, à cette liberté de jugement, à cette dignité rationnelle en un mot qui sont les marques de la sagesse. Il est vrai que cette solitude est encore « légion » — non point univers dépeuplé, tel que le moi passionnel des Romantiques, mais principe d'une communauté essentiellement raisonnable, république naturelle des intelligences.

Pour escamoter le tragique de l'existence, nous avons encore les *nouveautés*. Ce sont là pour ainsi dire des « circonstances immanentes », auxquelles le groupe n'a pas nécessairement de part. Il est bien vrai que les volontés étrangères constituent pour nous une source toujours jaillissante d'imprévu et de surprises ; ce sont elles qui rendent si passionnants les jeux de la guerre, de la dispute et de l'amour. Mais, d'autre part, qui dit société, dit encore routine et automatisme professionnel. Ainsi c'est en elle-même et dans le renouvellement des sensations que la conscience, avec un peu d'imagination, trouvera de quoi oublier qu'elle existe. On a montré précédemment que l'ennui ne naît pas de la monotonie objective (la nature, par elle-même, n'*est* pas monotone : elle est ce qu'elle est, inépuisablement diverse), mais de l'uniformité métaphysique ; qu'il est lui-même cette uniformité ; que cette uniformité naît précisément, en bien des cas, de l'épuisante variété qui parcout trop vite, trop nerveusement toute l'octave des qualités, tout le cycle des ivresses.... Comment empêcher que le cycle ne se boucle ? que sous la variété elle-même un rythme ne réapparaisse, sous les apparences multiformes une commune substance ? Certes, si elle était bien sage, la conscience se montrerait plus patiente avec l'ancienneté. Elle saurait d'abord que la préexistence n'exclut pas la nouveauté, mais en justifie au contraire le sens spirituel. Elle se rappellerait deuxièmement que la permanence est le principe même de l'intelligibilité. Ensuite elle essaierait d'en rire, partout où la répétition n'est qu'un refrain, je veux dire un incident superficiel, régional

Digitized by Google

et sans influence sur notre destinée. Quatrièmement elle s'arrangerait pour goûter le charme douillet et casanier de la monotonie; car il y a dans cette paresse, dans cet engourdissement de la durée une espèce de douceur torpide qui n'est pas déplaisante : « cella continuata dulcescit ». Cinquièmement elle éprouverait dans les symétries le principe reposant de l'épargne : « bis repetita nonnunquam placent ». Hélas ! la redite ennuyeuse n'est pas, comme le comique de Bergson, du mécanique secondairement plaqué sur la vie, et si adventice qu'il ne serait, en somme, qu'une diversion une distraction, un laisser-aller de la nature — car cette nature est novatrice par vocation. Non, l'uniformité de l'ennui s'exhale, rappelons-le, de notre constitution radicale et ne peut donc être qu'absolument sérieuse. Et la berceuse même des répétitions, il faut qu'elle nous induise en sommeil pour se rendre supportable. Sans doute, la conscience est si habile qu'elle peut faire de son ennui lui-même un objet drôle, pour s'en amuser. Mais comment ironiser sur ce qui engage notre bonheur et assiège notre personne, non pas, comme le rire, d'un seul côté, mais de tous les côtés à la fois, investissant le moi lui-même avant de l'anémier ? Le plus urgent sera donc, pour une conscience qui ne peut se résigner à la monotonie, de la tromper par la recherche méthodique du sensationnel, par les décors sans cesse transformés, par les croisières et par toutes les évasions des sens et de l'imagination. La conscience blasée travaille à se faire peur. « Quousque eadem ? » interroge Sénèque. Et Jules Laforgue : « Ah ! que la vie est quotidienne... » *(Complainte sur certains ennuis.)* La société le sait, qui s'applique à diversifier de mille manières les heures trop égales : les fêtes du calendrier apportent un humble pittoresque dans nos éphémérides, comme les horaires journaliers inégalisent les heures du jour et les empêchent de trop se ressembler. L'alternance, sous ce rapport, est bien la variété élémentaire, la seule qu'on puisse obtenir avec deux termes,

Digitized by Google

celle que la nature assume par la succession des jours et des nuits ou par le rythme des saisons et qui allège la fatigue du corps autant que le spleen de l'âme. Les grandes personnes modernes se renouvellent encore par le tintamarre, par les sports et par un infantilisme bien réglé. Pourtant cette narcose laisse-t-elle après soi autre chose qu'une immense lassitude et une fatigue mortelle ? « Nusquam est, qui ubique est » ; et Sénèque avant Pascal découvre que le premier de nos malheurs est de ne savoir « consistere et secum morari »[1]. Plus souvent on varie la garniture, et mieux le fond apparaît, le triste fond de ce moi constant, immuable, toujours pareil à soi. Pauvre conscience, en somme et si vite déjouée ! si facile à déshabiller ! si mal grimée ! La grande détresse de l'ennui affleure à tous moments entre les remous de la nouveauté. Ainsi amusons-nous bien. Il n'y aura jamais trop de crécelles, de vacarme et de cymbales pour couvrir la voix du grand silence, ce silence maternel auquel toutes nos clameurs retournent comme les fleuves à la mer. Toujours le silence par le plus haut. Et les fifres n'éveillent plus d'écho ni de résonance dans le grand espace muet. N'y a-t-il pas dans cette panique du silence un élément de surnaturel ?

Puisque ni la sociabilité ni les nouveautés ne suffisent à dissimuler l'existence, reste que notre conscience trouve un dérivatif dans l'*action*. Il y a certes un état où l'inaction ne nous pèse guère et où l'existence même se dénude sans exhaler aucun relent d'angoisse. Une existence inoccupée ou désœuvrée n'est pas encore une conscience ennuyée. En général, il n'y a pas de place pour l'ennui là où, comme dans la vie instinctive, l'idée est bouchée par l'acte, où aucune marge de conscience, aucune bavure ne sont visibles entre la fin et la fonction ; un « être spinal » n'a ordinairement pas le temps de s'ennuyer. Considérée à un exposant supérieur, la conscience ignore l'ennui tant quelle ne peut

1. 2e et 28e lettres à Lucilius.

Digitized by Google

loucher sur sa propre vie, en obtenir par dédoublement de réflexion une image secondaire et toujours inadéquate : nul intervalle de durée ne bâille encore entre le dessein et le faire, et l'hésitation expire à la naissance même du geste qui commençait à trembler. Sur le plan social, maintenant, la conscience ignore l'ennui tant qu'elle est toute citoyenne, je veux dire tant que la vie publique épuise la totalité de ses puissances. Bios et Zoé cessent donc d'être coextensifs l'un à l'autre d'abord quand la conscience, surmontant l'instantanéité du réflexe, découvre en filigrane, à travers toutes ses menées, la figure nostalgique des possibles qui n'arriveront pas ; ensuite quand la conscience, isolée de l'État, ainsi qu'il arrive dans la sagesse stoïcienne et néo-platonicienne, reflue sur soi et se prend à réfléchir sa propre destinée ; de là toutes les revanches du lyrisme, de la méditation et de la vie intérieure : la conscience, devenue disponible, se fendille et cesse de coïncider avec l'existence, tandis que toutes nos entreprises se nimbent de regret et de mélancolie. La conscience, pour guérir, essayera donc de se retrouver en symbiose avec l'espèce et avec le monde ; elle voudra être secondairement, par conformisme et application studieuse, ce que la conscience magicienne était par nature — car elle faisait corps avec tous les éléments. L'ennui sera donc « vis a tergo », ressort négatif du mouvement : car ce repos est un grand principe d'agitation, conduisant toutes sortes d'intrigues et d'entreprises. Kierkegaard a fait bien des mots sur ce chapitre : quitter sa femme, déposer un roi, chasser un curé, un ministre, un journaliste, voilà quelques effets très ordinaires de l'ennui. Par ennui les dieux créèrent l'homme ; et comme Adam s'ennuyait d'être seul, on lui fabriqua Ève ; Adam et Ève s'ennuyèrent donc à deux ; avec Caïn et Abel ils s'ennuyèrent en famille ; et les hommes, après eux, s'ennuyèrent en masse. De là l'entreprise de Babel, et les « circenses », et les récréations pathé-

Digitized by Google

tiques de Néron[1]. Mais c'est une question de savoir s'il est possible, par ce chemin, de retrouver l'adaptation heureuse, la plénitude exhaustive d'une existence entièrement déversée dans les choses : pour avoir voulu s'absorber dans l'existence civique et cosmique, ne va-t-elle pas, cette trop moderne conscience, alourdir encore le poids de sa sollicitude ? Le beau remède ! Nous voici plus soucieux que jamais, avec l'humanité entière sur les bras et, au lieu d'un seul attachement, d'innombrables et douloureuses parentés dans toute la nature ; nous ne sommes plus simplement solidaires de notre groupe, mais responsables pour lui et accablés de problèmes ; autant l'univers était léger à l'innocence, autant les faux naïfs que nous sommes se sentent oppressés quand ils songent aux créatures et aux invisibles présences qui les regardent. Pourtant, si elle ne restaure pas notre solidarité sympathique avec le macrocosme, l'action est bien capable de refaire un futur à la conscience asphyxiée de souvenirs : elle déplace l'accent de l'arrière vers l'avant, car il faut que le centre de gravité soit devant nous, c'est-à-dire demain, pour que la conscience retrouve son alacrité ; au passéisme qui prend appui sur hier, elle oppose l'aplomb et la ferveur de l'espérance. Mais elle n'est pas l'oubli, si elle est la simplification ; au contraire, elle nous apprend à intégrer ou digérer notre passé. Ensuite elle distribue dans les membres, en gestes et mouvements variés, cette conscience disponible que le chômage rendrait pernicieuse. Elle va et vient sans cesse, surtout quand elle est créatrice, du temps de l'existence à la durée de la conscience. C'est pourquoi nous recherchons si passionnément cette espèce d'extase industrieuse qui nous divertit de notre ombre. N'est-ce pas tout le mal de la réclusion ? Le moi indomptable, empêché non seulement d' « agir », mais de « faire », s'étiole à tourner vers la connaissance de soi une énergie naturellement centri-

1. *Entweder oder*, t. I, p. 255.

Digitized by Google

fuge ; le moi dépérit dans sa prison comme un oiseau sauvage que consume la nostalgie du ciel et du vent.

Si le social, la nouveauté et l'action ne suffisent pas à masquer l'existence, c'est qu'il importe de renouveler l'âme elle-même, et non pas seulement les paysages qui sont autour. « Animum debes mutare, non cælum ». Le remède à l'ennui gît moins dans l'extension du divertissement que dans la limitation intensive. S'étourdir de bruit et de faits-divers, refuser d' « approfondir », en un mot escamoter le mal, n'est-ce pas s'offrir à bon compte un bien-être fragile, éphémère et purement apparent ? La loi dialectique du trop ne cesse pas de réveiller notre misère sous les brillantes apparences dont nous l'avons badigeonnée. L'ennui est comme la faute, qui se soigne par le repentir, et non point par l'oubli ; or, pas de repentir sérieux et durable sans l'affirmation courageuse de la souffrance. Ces solutions poltronnes font toute la frivolité de l'attitude romantique. Car l'homme romantique s'ennuie non seulement du temps de l'existence, mais de la durée elle-même. Le Criticime, a-priorisant, c'est-à-dire futilisant la durée, ne préparait guère le romantisme à l'idée d'un temps créateur, novateur et réellement fécond : de là la paresse de Frédéric Schlegel, la durée vide et toute subjective de Schopenhauer. On a peine à croire tout ce spleen contemporain d'une doctrine comme le transformisme qui sous-entend, au contraire, la vertu interne, efficace et intensive du devenir, vertu dont il y a déjà un pressentiment dans la biologie évolutionniste de Leibniz. Pourtant, c'est un fait : ils tiennent tous la durée pour le non-être, le présent pour une ombre fugitive entre un futur inexistant et un passé irrévocable. L'histoire elle-même est une espèce de songe absurde qui commence au paradis perdu : la philosophie, pour Novalis, serait anhistorique ; et selon Tieck il est indifférent de conquérir des empires ou de faire des bulles de savon. Schelling, à son tour, mesure le devenir sur l'archétype

Digitized by Google

de l'éternel. Le plus piquant est qu'il sont tous amoureux de ce passé spectral et qu'ils ne pourraient vivre sans leur chère mélancolie... Descartes, au moins, se méfiait de la mémoire parce qu'il croyait au présent ! Soit qu'ils admettent l'idée du cycle ou du retour éternel, soit qu'ils retrouvent dans le dogme de la Chute une justification de l'âge d'or, c'est-à-dire du commencement idyllique, ils sont d'accord pour réduire l'histoire à un détour stérile que l'humanité doit parcourir dans l'attente du royaume de Dieu. Quelle situation serait plus favorable à l'ennui ? « Maximum vivendi impedimentum est exspectatio », dit Sénèque[1]. Comme une passion unilatérale, en concentrant la valeur, vide et déprécie tous les autres intérêts de la conscience, ainsi il ne reste plus rien pour l'attente dans une téléologie passionnelle qui porte à l'absolu la fin du devenir. Le temps représente donc simplement ce que la conscience n'a pu faire d'un seul coup : il est retard et négation, ou il n'est rien. Pour raccourcir l'attente, la conscience romantique se dépense donc en prestiges et en ruses : citons l'*antithèse*, c'est-à-dire le contraste violent qui secoue notre atonie et nous laisse blasés ; le *carnaval*. c'est-à-dire le travesti, car la conscience espère rajeunir en changeant de masque et de pelure ; le *presto*, c'est-à-dire le vertige de la vitesse par lequel la conscience essaie de s'étourdir elle-même. Le presto, le carnaval et l'antithèse — Mendelssohn, Schumann et Liszt — telles sont les trois formes les plus frappantes de cette griserie, l'une pour l'oreille et selon la mobilité du temps, les autres dans l'espace optique et par le contraste de la lumière et de l'ombre. Mais l'arabesque romantique a mille visages différents : depuis les zig-zags du voyageur lunatique jusqu'aux bizarreries d'Éros, depuis Ofterdingen, le pèlerin de Novalis, jusqu'à Lovell, le joueur, et à Fortunat, l'aventurier de Tieck, tous éprouvent la même démangeaison, la même gour-

1. *De brevitate vitæ*, IX 1, XVI 5.

Digitized by Google

mandise de nouveauté et de contrastes. Mais plus l'excitation devient brutale, plus le seuil de la sensibilité s'élève; et plus il devient difficile d'étonner la conscience ; les prestos s'accélèrent à l'infini et le conscience, de capriccio en fantaisie, incline peu à peu vers les noirs délires. Comment ne pas opposer, par exemple, la nervosité romantique et la sereine objectivité d'un Gœthe ? « Je n'ai jamais pensé sur la pensée », dit celui-ci, « j'ai été malin ; » et Fantasio, au contraire, bien qu'il cherche à être « ce monsieur qui passe », à devenir un autre, à s'évader de soi, Fantasio reste triste à mourir ; et Arlequin aussi malgré son pourpoint multicolore, il n'arrive pas à chasser le grand oiseau noir. Évidemment, il est plus facile de s'étourdir par le presto que par l'adagio, et la célérité de Mendelssohn est dans le même cas, sur ce point, que la virtuosité de Paganini bondissant d'un extrême à l'autre. Ne remplit par un largo qui veut. Vélocité, au contraire, tient parfois lieu de densité, et si la lenteur est impitoyable pour ceux qui n'ont rien à dire, dénudant le vide et l'indigence de leurs idées, la vitesse, elle, fait volontiers illusion. Hélas! la rapidité toute mécanique du mouvement ne remplace par les modulations intelligentes et complexes qui sont la plénitude même de la vie. Accélérer l'allure, ce n'est pas accélérer le temps, au contraire : plus on se presse, plus on consomme ses ressources ; et plus il faut dépenser de nouveautés pour meubler les heures vides. Il en est du presto comme de la mode, cette bougeotte du goût : les brefs engouements, et les volte-face convulsives, et le décousu des styles, toutes ces complications ne cessent de se multiplier par elles-mêmes et nous éloignent chaque jour un peu plus de la simplicité allègre du temps vrai. La conscience, parmi ses tristes amusements, n'arrive pas à faire peau neuve.

Il ne s'agit pas de « tuer » le temps, comme on dit, ni même de le « tromper », par surprise et en profitant de deux ou trois occasions honteuses. Il s'agit de le « passer ».

Digitized by Google

Je dis bien : c'est la conscience qui doit passer le temps, et non le temps qui doit passer à l'insu de la conscience. Il faut donc que la conscience reprenne l'initiative par rapport à son temps pour activement l'endosser et pour exploiter toutes ses richesses. Il faut reprendre la direction et la propriété du temps. Le temps de l'ennui est un temps un peu sauvage, un temps dont nous n'avons pas la libre et plénière disposition, qu'on ne peut ni ralentir, ni accélérer, ni renverser ; c'est-à-dire que s'il coule tout seul et sans qu'on ait besoin de le pousser, il représente aussi une certaine épaisseur objective à traverser ; épaisseur d'attente qu'il est aussi impossible d'engloutir qu'il est impossible d'abolir la distance selon l'espace : car la succession des heures, autant que l'extension des kilomètres, empêche l'ubiquité, et comme on ne peut pas être partout ensemble, on ne peut pas non plus être et avoir été. Il sera demain dans vingt-quatre heures, et je ne puis escamoter ces vingt-quatre heures qui m'en séparent, mais seulement les dormir ou n'y point penser. Ce destin qui frappe l'existence n'exprime-t-il pas, en somme, une fatalité du même ordre que l'axiome d'identité ? Il devient presque douloureux dans la résistance des sabliers à se vider d'un seul coup, dans la lenteur rocailleuse de certaines minutes aussi profondes que des siècles. La chose la plus facile au monde, je veux dire le simple fait d'exister (plus facile que s'accoupler, plus simple que respirer !), cette chose-là nous devient peine et travail : travail passif, peine végétative, puisqu'en somme il n'y a qu'à se laisser faire et puisqu'on vieillit, hélas ! sans effort. Le dernier imbécile venu en est capable. Pour être il n'y a qu'à être, et c'est plutôt le refus d'être qui mesure notre mérite. Comment se fait-il donc que la simple persévération dans l'être, la continuation inerte de l'existence, la subsistance par mouvement acquis soient parfois si laborieuse ! si pesantes, si raboteuses ! Chateaubriand parle, je crois, de cette pesanteur, et aussi Senancour... Est-il rien de plus singu-

Digitized by Google

lier que ce poids des heures vides, cette lourde présence de l'absence ? Le temps est comme la pression de l'air, qui ne demeure insensible que dans le plein : le temps ne pèse rien quand il pèse partout à la fois, mais il est bien lourd à une existence vide. Que serait-ce si nous étions vraiment oppressés ! où allons-nous, si respirer nous devient un souci et une angoisse ! Il n'y a pas deux solutions : nous devons, non pas rendre le temps insensible et glissant, c'est-à-dire le gaspiller gaiement, mais en approfondir l'intensité et toute la plénitude, creuser le plus qu'il se pourra et sans s'arrêter, comme les Romantiques, à mi-chemin, jusqu'à ce fond dont il n'y a plus rien à raconter, parce qu'il ne s'y passe plus rien ; d'un mot, extraire de la durée tout le rendement qu'il est possible d'en extraire. On s'obstine à bourrer les heures creuses n'importe comment, avec des passe-temps stupides et des parties de cartes, alors que la durée elle-même a des ressources insoupçonnées ; encore est-il que nous daignions y prêter attention. Cette fois c'est l'ubiquité et l'instantanéité qui nous rendraient neurasthéniques. Plutôt que de les éluder par le jeu, qui rétablit artificiellement l'effort, le sérieux et la distance, si nous essayions de passionner notre attente ?

La saine méthode pour guérir est donc aussi la plus affirmative, puisqu'elle nous installe directement dans notre durée, au lieu de la remplir et truffer du dehors avec des jeux ridicules. Le temps n'est pas aux passe-temps comme le contenant vide aux contenus, mais il est lui-même et cette forme et cette matière. Ainsi le sage a toujours quelque chose à faire, un bréviaire à feuilleter, un livre d'heures nuit et jour ouvert devant lui. Le dogmatisme favorise l'ennui en concentrant toute valeur sur un fait substantiel ; et le dynamisme serait, au contraire, la philosophie des intervalles, celle qui revalorise les transitions, je veux dire celle qui distribue la valeur plus humblement, plus également et plus justement tout le long de la durée ; nous apprenons ainsi,

Digitized by Google

d'une part, que les instants sont eux-mêmes des transitions, et d'autre part que les transitions se résolvent à l'infini en instants. Ainsi se continue une biographie de l'infinitésimal qui nous découvre le grouillement, l'animation extrême de l'existence viscérale et mentale et les polyzoïsme passionnant de la durée ; à l'intérieur de cette durée irréversible et inlassablement novatrice nous nous habituons à penser qu'il n'y a pas d'indiscernables, pas de redites, et qu'une conscience vraiment minutieuse ne devrait jamais s'ennuyer. Voilà, à la suite du pluralisme, la véritable variété leibnizienne installée dans notre temps. Proust, Joyce et Gontcharov nous offrent trois exemples bien connus de cette clairvoyance microscopique, qui grossit, détaille et subdivise à l'infini les mouvements imperceptibles de la durée : durée extrêmement passionnelle, et passionnée d'une passion soutenue, non point de cette passion appauvrissante qui implique l'indifférence par rapport à tous les objets autres que l'objet aimé, qui rend les valeurs inintéressantes. Car c'est la même chose de condescendre à la qualité, à toutes les qualités, et d'accueillir en soi la plénitude concrète du réel ; les natures artistes, par exemple, ont un talent spécial pour faire apparaître l'invisible et pour exploiter les provisions inépuisables de drôlerie ou de beauté que recèlent les plus humbles choses ; la banalité même se fait émouvante, et nous découvrons, à notre tour, tout ce qu'un œil exercé peut trouver de prétextes à rêverie dans la quotidienneté : un coin de rue au fond de quelque banlieue phtisique, une cheminée d'usine, un pauvre mur comme tous les murs... rien n'est si navrant qu'on ne puisse encore y retrouver l'or pur de la poésie. Tant il est vrai qu'entre la fervente conscience du devenir et l'utilitarisme de l'action il n'y a place que pour la triste demi-conscience de la pratique.

Ainsi donc on peut faire de nécessité vertu et richesse ; ce qui est notre tourment peut tourner, si nous savons nous en servir, en bonne humeur infinie, C'est le cas de

Digitized by Google

le redire : « ducunt fata volentem, nolentem trahunt » ; ce qui signifie que, de toute manière, le devenir aura raison, et qu'il vaut mieux par conséquent qu'il ait raison avec nous que contre nous. Il ne suffit pas qu'on ne puisse brûler les étapes ; puisqu'il faut, bon gré mal gré, traverser tous les intermédiaires, sans en sauter, puisqu'aujourd'hui ne peut être demain par magie instantanée, pourquoi ne pas consentir spontanément à l'histoire ? Disons que ce serait devenir de plein gré, ou, mieux encore, abonder dans le sens du temps, assumer la durée. Dans notre langage nous appelons cette stratégie cynisme, puisqu'en somme le bon usage du temps serait l'art de tourner les obstacles en moyens. Au fait, est-ce vraiment une ruse ? la nature, en cela, ne nous montre-t-elle pas le chemin, elle qui, pour réaliser une forme s'impose, de franchir toutes sortes de degrés successifs ? Cette lenteur, dont le vrai nom est pudeur, et qui n'est qu'une précaution de la nature contre notre impatience, voila l'authentique purgatoire du développement où nous place notre condition de créatures historiques, astreintes à mûrir graduellement pour mûrir fortement. Le bois, à longueur de siècles, devient charbon, et le charbon diamant dans les entrailles de la terre ; et en nous aussi, où le colossal adagio géologique, mobile seulement pour une conscience divine, s'accélère démesurément, en nous aussi il y a comme une combustion ou sédimentation progressive des souvenirs. Cette digestion est proprement la culture. Les consciences sérieuses savent qu'un être vivant ne se réussit pas en un jour et que l'évolution a une vertu positive, propice à l'incubation et au perfectionnement des valeurs : comment s'ennuyer quand on sait que quelque chose s'améliore et se capitalise d'heure en heure à travers les phases d'un progrès continu ? Le temps, dit-on, travaille pour nous... Le temps n'est-il pas notre ami, notre laborieux ami, toujours vigilant, même quand nous dormons, toujours taciturne ? L'ennui commence où se perd notre confiance dans la spontanéité

Digitized by Google

et la continuité du temps : l'instant n'a plus la force de se survivre à soi-même en tendant la main à ceux qui le suivent ; la continuité se désagrège en station inertes et le temps, ainsi qu'il arrive dans la « création continuée » de Descartes, a besoin d'être regonflé à tout moment ; ce n'est plus le malin génie du Néant qui nous guette dans les intervalles dépeuplés et qui fait des niches aux vérités éternelles comme à l'existence du monde ! Le malin génie de ce temps inerte, c'est l'ennui. Heureusement on peut compter sur la vertu médicatrice et prévoyante de la durée ; et comme l'existence des choses continue même quand j'ai le dos tourné ou cesse d'y penser, ainsi la durée roule toute seule de par cette intensive et fervente plénitude d'éternité, cette chaleur de rayonnement, cette épaisseur enfin qui sont propres à l'instant. La vie serait bien épuisante s'il fallait à toute minute reprendre conscience de son présent ! Αὐτομάτη γὰρ ἡ γῆ καρποφορεῖ. La précipitation n'a pas eu de plus grand ennemi que Fénelon, le philosophe de la patience et de la féconde tranquillité ; et Nietzsche[1], pour sa part, déclame volontiers conte la nervosité et la hâte excessive des consciences que travaille la démangeaison de s'exprimer trop tôt. L'attente n'est-elle pas dans la durée ce qu'est le mouvement local dans l'espace ? Le remède à l'ennui serait donc dans l'art de cultiver les intervalles, en sorte que tous les jours soient jours de fête pour notre conscience, et de ne laisser en friche aucune portion de la durée ; même l'inconscient, nous le savons aujourd'hui, n'est sans doute qu'un état de féconde jachère, un « ritardando » de la vie qui assure l'imprégnation lente et profonde de notre intelligence. Ainsi, à quoi bon chasser l'ennui tout de suite et n'importe comment, alors que nos meilleures armes contre lui sont dans cette lenteur elle-même qui en paraît la cause ? C'est le cas de le dire : le contre-poison est

1. *Le gai savoir*, Aphorisme 42.

Digitized by Google

immanent au poison, et rien n'immunise mieux contre le mal du devenir que de devenir franchement ; comme vice-versa rien ne prédispose mieux à l'ennui que cette espèce de myopie ou distraction qui ne sait pas déchiffrer le positif du négatif et se meut en surface. La conscience nonchalante n'adhère plus à soi : la conscience bien portante, elle, détaille la lenteur et elle craindrait plutôt de bâcler son temps de bonne et honnête et heureuse conscience ; car elle aime, l'honnête conscience ! ces « divines longueurs » dont parle Schumann à propos des symphonies de Schubert... « Quandoque bonus dormitat Homerus » ! Mais qu'importe si la conscience se trouve heureuse au centre des inépuisables et réjouissantes après-midi ! Le loisir lui-même cesse de nous donner le vertige. Ce n'est pas qu'il ne contribue, dans certains cas, à nous faire perdre le nord, en dépréciant certaines valeurs ; ou peut-être y aurait-il lieu de distinguer entre *loisir* et *oisiveté*, l'un qui est *liberté*, l'autre *licence*. L'oisiveté, c'est-à-dire l'action suspendue, c'est-à-dire la pause, l'oisiveté serait au travail comme le négatif au positif, et c'est elle, non le loisir, qui nous menace d'anarchie. La conscience oisive, sans ossature et sans squelette, est comme un gladiateur retraité qui regarde tristement ses mains vides. Le loisir, lui, bien loin de copier l'inaction vide ou l'aimable farniente, le loisir appelle l'ordre et, avec l'ordre, la plénitude ; lui seul serait donc vraiment « scholastique », et aussi éloigné de la fainéantise paresseuse que de l'effort grimaçant. Voilà la vraie liberté, celle qui est permission de tout faire, celle qui n'est pas tellement *libertaire* que *libérale*, et qu'on pourrait définir l'art de flâner. Le loisir, qu'Homère et Épicure réservaient aux Olympiens, le *Théétète*[1] et le livre X de l'*Éthique à Nicomaque* aux sages, et qui affecte chez les Stoïques, les Cyniques, les Néoplatoniciens un air contemplatif et insociable avant de devenir

1. 172 c-177 c. Cf. Plotin, Enn. III 8 (Περὶ θεωρίας).

Digitized by Google

l'apraxie du Moyen-âge, le loisir s'est compromis trop longtemps avec des idées nobiliaires sur la dignité de la spéculation théorétique ; la politique de Platon et d'Aristote s'en ressent. Cette espèce de rationnement malthusien devait aboutir d'abord au concept schillérien du jeu, tout proche encore de la *Critique du jugement*, et ensuite à l'esthétisme de *Lucinde*. Mais pourquoi, à côté de l'immortalité en surface, n'y aurait-il pas une immortalité en profondeur qui, loin d'être le privilège d'une élite, ne craindrait pas de déroger en devenant banausique ? C'est toute l'humanité du marxisme d'avoir montré qu'il y a un luxe vital. A mesure que s'éloigne l'imminence du danger, que la volonté dilatoire prend la place du réflexe et le désintérêt celle de l'urgence biologique, le temps aère peu à peu notre conscience, traînant à sa suite le cortège des heures fériées et des jeux aimables. Il s'agit de ne pas aliéner cette chronologie libérale, mais au contraire de l'embellir pour qu'elle soit la parure des jours. Alors elle serait moyenne entre la morne oisiveté et cet empressement servile qui, incapable d'ailleurs de résorber le temps, fabrique, selon le *Théétète*, des âmes sordides, rabougries et tordues. « Otium est pulvinar diaboli » : mais quand on ne s'ennuie pas, observe Kierkegaard, le diable n'a même pas le temps de poser sa tête sur l'oreiller. Faut-il rappeler que σχολή elle-même désigne la studieuse vacance d'esprit, et non pas les loisirs du badaud, qui ne sont que labeur interrompu, occupation oiseuse, « desidiosa occupatio », « otium occupatum », et c'est-à-dire Negotium ? Heureuse quiétude, heureuse lenteur, enviable ignorance et vraiment synonyme d'attention, de réflexion, de sérieux, parce qu'elle n'est pas faite pour des idées qu'on assimile en cinq minutes, et parce qu'elle méprise le feu de paille de la précocité ! Elle sait qu'un talent prématuré est parfois sans lendemain, et que les journées sont bien longues aux consciences trop matinales... Plutôt que de se trouver à court et déjà vieille dès l'aurore, elle prolonge la détente

Digitized by Google

de la durée, elle laisse ses propres expériences se reposer et déposer dans l'humus nourricier de l'inconscient. Il y a loin de cette gestation dans la lenteur à la paix oisive et oiseuse qui ne donne envie que de bâiller ! On ne nous demande pas, bien entendu, d'épeler notre durée syllabe par syllabe ; on peut lambiner en s'ennuyant, et ânonner sans approfondir. Pourtant nous savons aujourd'hui que le temps perdu est souvent le mieux employé, et s'il y a une économie qui est le pire gaspillage (car elle dépense tout dès le commencement, comme la philosophie de la chute), il y a inversement une manière de dilapider l'avenir qui est parcimonieuse et prudente ; la fécondité interne de la durée contredit parfois son rendement superficiel et immédiatement utilitaire. Ainsi les durées les mieux gérées peuvent être les moins denses et les plus fastidieuses, bien qu'il n'y reste pas une minute vacante pour la chasse aux papillons. Au contraire, une durée bien aérée de loisirs, une durée qui laisse là conscience s'imbiber peu à peu de ses possibles, cette durée ne peut pas être entièrement perdue. Sans doute on ne devient pas habile du jour au lendemain dans l'administration des heures vacantes. Il faut donc, comme dit Sénèque, les thésauriser, « horas suas avarissime servare » et ailleurs : « omnes horas complectere »[1]. « Vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiebatur aut excidebat collige et serva... Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est. » C'est le temps retrouvé. Et nous ne regretterons pas la méditation des longues heures immobiles qui nous aura rendu un jour la propriété de toutes nos richesses.

***

« Vaco, Lucili, vaco... »

Il n'en reste pas moins que notre thérapeutique est mouvante, mouvante comme le mal même qui est à attein-

1. *De Otio*, 5 ; et 1re Lettre à Lucilius.

Digitized by Google

dre. Répétons-le : il n'y a pas de pilules contre l'ennui. Et comment supprimerions-nous par des moyens fixés une fois pour toutes une maladie qui est essentiellement indéterminée ; qui a bien des conditions nécessaires, mais jamais des conditions suffisantes ; qui nous surprend quand on ne l'attendait pas, manque à l'appel quand tout l'annonçait, qui est toujours ailleurs et n'en fait, en somme, qu'à sa fantaisie ? Il nous faudrait des remèdes dynamiques, pour donner la chasse à cet ennemi insaisissable. Telle la pensée dépend du cerveau sans que pourtant le cerveau détermine la pensée ! Par exemple, l'ennui est simultanément à la surface et au fond. L'existence apparaît nue aux consciences superficielles, distantes, inattentives, qui négligent de labourer leur temps ; mais elle reparaît si le sillon est trop profond, car une conscience qui creuse et fouille et s'enfonce imprudemment ne tarde pas à rencontrer la roche ; c'est-à-dire que, d'analyse en analyse elle se retrouve un jour nez à nez avec son amer destin de créature, avec son éternelle tragédie. C'est pourquoi le mieux serait peut-être de ne pas trop appuyer et de croire plutôt les artistes que les métaphysiciens ; d'être « divinement superficiel »[1], ironiquement voluptueux et, transcrivant des éclairages et des couleurs, d'attribuer la même masse au vain et au dense, car il n'y a rien de bon pour nous là-dessous... On nous chuchote que l'apparence est plus profonde que l'idée et plus vraie que la vérité, étant non seulement ce qui *paraît*, mais ce qui *apparaît* dans toute la fraîcheur d'une première vision. L'impressionnisme n'est-il pas, en somme, une invitation à capter les apparences ingénues, virginales, les images qui sont à fleur d'épiderme ? Verlaine nous conseille « la nuance », et Bergson, de son côté, oppose à la perception pourrie de mémoire la naïveté de la sensation ; naïveté que l'art

1. Nietzsche, *Le gai savoir*, aphorismes 173, 231, 256, 350, 378 ; *Aurore*, 446. Cf. André Gide, *Les faux-monnayeurs*.

Digitized by Google

d'aujourd'hui se plaît à rechercher dans l'enfance et chez le primitif. Allons plus loin : depuis Biran s'est nouée chez nous une tradition psychologique essentiellement absorbée dans la notation des détails, des cas concrets et des variations fugitives du goût ; une psychologie qui dégage volontiers le sens expressif des anecdotes et l'éternité de l'instant, qui met avant la généralité abstraite la singularité typique, c'est-à-dire la généralité du caractère ; avant l'essence, l'ipséité accidentelle. La morale elle-même, par dégoût de la fausse profondeur ne prêche-t-elle pas tout bêtement la confiance dans la spontanéité du premier mouvement ? Et n'allez pas croire que ce soit toujours du scepticisme : en général nous ne savons que trop ce qui nous attend si nous poussons jusqu'au principe fondamental ; nous préférerons donc, comme dit Nietzsche, être poisson volant et jouer sur la crête extrême des vagues... Quand Pascal s'arrête à mi-chemin entre les deux infinis et revient à la sensation, croit-on qu'il ne sache pas à quoi s'en tenir sur ce qui est par delà les puissances trompeuses ? Ayant à choisir entre deux genres d'universalité : de tout un peu, ou tout d'une seule chose, Pascal choisira donc la première, car, pour peu que l'on creuse, la tragédie apparaît. Et pourtant, qui oserait sérieusement nous conseiller la frivolité ? Qu'est-ce à dire ? et où faut-il se réfugier, si l'ennui est à la fois l'alpha et l'oméga, le principe et la fin ? Jusqu'où faut-il descendre dans sa durée ?

Autant vaudrait demander s'il existe dans le crescendo du bonheur un point où le désir ait disparu sans que le dégoût soit encore en vue. On nous dit qu'il faut savoir s'arrêter, et l'on croit ce langage suffisamment clair... S'arrêter quand, s'il vous plaît ? Sera-ce à égale distance des « extrêmes » ? Bien malin qui dira où commence l'exagération, où est la limite entre le mal qui est mal et le mal qui est trop bien. C'est l' « acervus ruens ». Comme dans un escamotage sophistique, nous sommes sûrs que

Digitized by Google

le bonheur en deçà n'est pas encore, au-delà n'est déjà plus, mais sans pouvoir localiser sa mue, ni assigner un point précis où la joie aurait viré en son contraire ; ce qui nous échappe, c'est, en somme, le plus précieux : l'entre-deux, je veux dire la modulation elle-même, tout ce sur quoi il importerait tant que nous fussions renseignés pour connaître les secrets du libre arbitre, de la mauvaise volonté et de la personne en général. Les Mégariques, qui n'avaient pas d'organes pour capter le devenir, se tiraient d'affaire en prouvant l'absurdité du changement. Il y avait de quoi être embarrassé ! Entre la région des désirs montants et la zone étale de l'ennui y a-t-il une coupure fugitive qui serait le présent du plaisir, ou, au contraire, passe-t-on de l'une à l'autre par un glissement continu ? Il paraît qu'on gâte un plaisir *à force* d'insister sur lui, et que les voluptés les plus courtes sont les meilleures ; les superstitieux, de leur côté, triomphent avec modération, pour être vaccinés contre la malchance, et parce qu'ils croient qu'un bonheur timide n'éveillera pas la jalousie des dieux. L'outrance est généralement malheureuse, et aussi l'effort pour revivre une joie disparue ; généralement... mais pas toujours, et il s'en faut que le plaisir donne constamment raison à la sobriété, car le plaisir est très capricieux ; il arrive qu'on abuse et mésuse impunément de sa joie, comme il arrive que l'imagination, qui est maîtresse d'erreur, le soit aussi de vérité, comme il arrive à l'injustice de triompher, au scrupule maniaque d'avoir quelque raison. La conscience — faut-il le redire ? — n'est pas seulement la réflexion qui s'écrase contre notre présent et dissout toute spontanéité ; elle désigne encore la particularité aiguë pour l'intuition. Conscience veut dire ensemble *distance* et *présence*. C'est que le bonheur n'est pas, comme l'optimum sensoriel des physiologistes ou comme la vertu d'Aristote, géométriquement situé au milieu : les réalités morales éludent ces critères dogmatiques, et il arrive, d'ailleurs, que μεσότης soit

Digitized by Google

précisément la « médiocrité ». C'est la dérision de toutes les psychophysiques qui négligent le contexte spirituel, c'est-à-dire le moment du temps et les caprices de la mémoire : bonté, santé et plaisir sont parfois dans la « moyenne » et parfois dans l'excès : — tout dépend des associations qui se noueront entre un passé infiniment riche et un présent toujours imprévisible ; et il y a encore des joies permanentes, comme celles de l'art ou de l'intelligence, qui ne comportent pas de trop. Toujours est-il qu'il y a, en intensité comme en durée, un seuil insaisissable que le bonheur ne saurait franchir sans devenir fastidieux. Tels ces musiciens qui savent tendre le désir du ton initial jusqu'à cette fine pointe de la convoitise où l'impatience ferait place à l'oubli... Après coup tout devient simple, et l'on sait rétrospectivement quand il fallait s'arrêter pour obtenir le maximum ; sur le moment la répression de l'ennui suppose un sens profond de la soudaineté psychologique, une agilité singulière à surprendre les occasions et, pour tout dire, un grand esprit de finesse : car la vie spirituelle ressemble à une suite de conjonctures flagrantes qui sont rapides comme l'éclair et qu'il faut saisir au vol si l'on ne veut arriver trop tard ; pour capter au passage le καιρός, je veux dire la minute fatidique, irrévocable, « semelfactive » (car elle ne se répétera pas), pour, au premier coup d'œil, profiter de l'instant météorique, il faut une délicatesse aiguë et un sens de l'opportunité toujours en éveil. Toute conscience paraît « mousse » et en quelque façon écachée auprès de ce présent délié qui ne dure qu'une seconde ; c'est pourquoi Pascal pense que le faux est au pluriel, que le mensonge est bien plus divers que la vérité et le mal bien plus enveloppant que la vertu ; τὸ ἁμαρτάνειν πολλαχῶς — c'est-à-dire : l'erreur est « plurivoque » ; car s'il y a une infinité de façons de se tromper, il n'y en a qu'une d'avoir raison[1] ;

1. Platon, *Sophiste* 259 a-b.

Digitized by Google

dans l'océan des négations indéterminées il n'y a qu'une affirmation correcte. Ceci doit s'entendre surtout selon la durée. On obtient, en tâtonnant, la situation décisive un peu comme on met au point : mais l'image au point est si instable, si fragile, si follement sensible qu'elle se brouille immédiatement pour peu qu'on ait la main trop lourde... Un millimètre en deçà, un millimètre au delà, une seconde trop tôt ou trop tard, un soupçon d'insistance, ah ! qu'il en faut peu pour tout compromettre ! Tous les moments de la durée sont, en ce sens, des moments critiques, des survenues exceptionnelles, et il n'y a pas de toucher assez impondérable pour les atteindre, sans les meurtrir. Et pourtant il faut oser y toucher, si fragiles qu'ils soient, et même ne pas craindre d'être parfois un peu indiscret avec le bonheur. C'est que le temps choisit pour nous, si nous refusons de choisir : les possibles qui n'expirent pas dans la réalité actuelle, ils s'useront à la longue par vieillissement ; car durer, c'est se rétrécir. Aussi ne regrettons pas trop d'aller jusqu'au bout de notre plaisir car, si nous ne le déflorons pas, c'est lui qui se flétrira ; et il vaut mieux, au bout du compte, s'ennuyer après y avoir goûté que le laisser se perdre avant même d'avoir vécu.

Car l'ennui n'est pas le seul mal du temps — pas le seul, ni surtout le plus grave ; à côté du pathos imaginaire de la durée trop longue, il en est un autre qui est hélas ! très objectivement fondé et qu'il nous sera bien permis de signaler en terminant, ne serait-ce que parce que l'un peut, à la rigueur, nous consoler de l'autre. Les heures arrêtées nous ennuient, mais les heures fugaces et les moments irréversibles nous inspirent des regrets cuisants. Le temps nous paraît long, et la vie nous semble courte. Comment des années si courtes se fabriquent-elles avec des journées si longues ? Comprenne qui pourra. En réalité, il n'y a pas contradiction mais, duplicité de perspectives, la durée elle-même s'offrant à nous sous deux points de

Digitized by Google

vue bien distincts que j'appellerai la Rétrospection et le Se-faisant. La durée est comme l'acte libre, qui change de visage selon que nous en sommes contemporains ou le jugeons après coup : l'évidence interne de la liberté, devenue fait accompli, ne se résout-elle pas en déterminismes et motivations posthumes ? Et de même, le temps qui passe est lent à passer, au lieu que le temps déjà passé est vite passé. Définitif sur le moment, provisoire après coup — tel nous apparaît notre présent, car s'il est l'Univers et l'Infini pour nous durant qu'il est là (n'est-il pas qualitatif ou passionnel en ce sens ?) il se révèle après coup relatif. Voilà l'équivoque de l' « actualité ». La durée obéit à une grande loi de rétroaction qui se formulerait ainsi : *Le commencement n'est clair qu'à la fin*, et aujourd'hui s'expliquera demain ; souvent, dit Nietzsche dans le *Gai savoir*[1] « le fils devient le révélateur de son père ; celui-ci se comprend mieux lui-même depuis qu'il a un fils ». Cette grande loi que Schelling appelle « Erinnerung » parce qu'elle fait du dénouement un rappel du principe, et qui s'explique chez lui par l'autonomie de la progéniture, le Dr Minkowski lui attribuera l'effet rétroactif de la mort sur la vie. Entendons-nous bien : la rétrospection est menteuse aussi, car si la finalité d'une vie est évidente après le fait, elle n'est jamais « anticipable » pendant le fait... Qu'est-ce à dire ? L'ennui aurait-il raison, lui qui est « pendant » ? Rassurons-nous, l'ennui n'est pas pendant ; et la rétrospection, si elle ne connaît pas davantage l'authentique richesse du présent, elle permet du moins au fait de prendre à la lumière du présent une valeur et un sens. Au futur antérieur tout s'éclaire, et la clarté court à reculons après le principe. Le temps qui est présent vécu, c'est-à-dire le temps qui est en train de s'écouler et qui devient au fur et à mesure que nous devenons, ce

1. Aphorisme 9 (« Nos éruptions »). Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, passim ; *La pensée et le mouvant*, p. 20-27 et 115-134 sur ce mouvement « rétrospectif », « rétroactif » et « rétrograde » du présent.

Digitized by Google

temps-là est donc pour la conscience une manière d'absolu, un éternel maintenant ; mais le participe présent, à tout moment, devient participe passé, et se détache de nous en périodes closes, révolues, définitives que nous mesurons comme on mesure des segments de droite dans l'espace. De là le raccourcissement des durées stationnaires. D'ailleurs les années écoulées sont immortelles à leur manière, puisqu'elles ne changeront plus ; mais, par un effet d'optique singulier, elles se contractent pour toute vision ultérieure et s'allongent, au contraire, pendant le fait. Cela est vrai encore de nos souvenirs, qui peuvent être « constitués » ou « constituants ». Même notre mot « Durée », par une ambiguïté bien instructive, désigne à la fois ce qui passe et ce qui persiste : car la durée n'est pas seulement le devenir dans le changement, elle est encore pérennité et durable permanence. La durée, avec son double visage, inspire aux hommes un désespoir un peu comique, car ils ne savent pas trop ce qu'ils veulent ; ils s'ennuient de la vie, mais ils ont peur de la mort[1], ils veulent et ne veulent pas leur propre temps : c'est-à-dire qu'ils le recrachent quand on le leur donne et le réclament à tue-tête quand il est trop tard. Consciences incorrigibles et plus qu'à moitié folles ! Ni leur ennui présent ne les dégoûte du regret, ni les regrets ne leur servent de leçon contre l'ennui : elles ont beau regretter leur passé, elles s'ennuieront de plus belle à la première occasion, et vice-versa elles ont beau s'ennuyer de leur présent, elles le regretteront, quand il sera passé, comme si elles n'avaient rien appris ; tels l'amour et l'humour, ennui et regret alternent sans se décourager l'un l'autre, grâce à cette puissance inépuisable d'oubli qui est une des générosités de notre nature. L'homme vit avec sa durée dans cet état d'ambivalence conjugale où se trouvent des époux frénétiques qui ne peuvent ni demeurer ensemble ni se séparer ; ils se détes-

1. Verlaine, *L'angoisse* ; Laforgue, *Mélanges posthumes*, p. 16.

Digitized by Google

tent, quoiqu'ils aient besoin l'un de l'autre, et ils sont un peu amoureux de leur haine mutuelle. Ce ménage discordant et passionné, c'est celui que la conscience fait avec le temps. La conscience adore ce temps qu'elle ne peut supporter, elle adore et déteste tour à tour, et même comme je l'ai montré, simultanément ; elle ne veut pas guérir. Or il y a confusion, selon Schelling, toutes les fois que deux choses, qui ne peuvent pas se séparer, ne peuvent pas non plus rester unies : l'ennui sera donc une situation déchirée, incohérente, ambiguë, et nous savons déjà comment il s'explique par la dialectique du désir et du dégoût ou, si vous préférez, par la révolution du bonheur. Situation déchirée, disons-nous, mais non pas tragédie, car on ne peut avoir tous les malheurs à la fois. Au delà du temps rétrospectif du regret, qui est si court, comme au delà du temps de l'ennui, qui est si long, il y a place pour ce présent critique que j'appelais Kaïros et qui est bien, lui aussi, le Pendant par opposition à l'Après, mais le Pendant mobilisé, joyeux et toujours opportun ; une longue jeunesse est promise de la sorte aux consciences qui sauront se servir de leur longévité en évitant tout retard comme toute avance intempestive. Qu'au moins le regret nous révèle (mieux vaut tard que jamais) le prix de ce temps que nous avions la folie de trouver trop long, quand il est si court ! Le passé fut jadis mon présent ; et le présent, de son côté, sera un jour ce passé troublant auquel nous ne pensons pas sans que le cœur nous batte. Le passé est en suspension dans les choses journalières — passé virtuel et diffus qui s'actualisera justement en devenant inactuel. Ainsi regardons attentivement autour de nous : toutes ces images, en vieillissant, deviendront nos chers souvenirs ; toute cette prose banale servira à fabriquer de la poésie. Car le temps de l'ennui et le temps du regret ne sont pas deux temps distincts, mais un seul et même temps, vu de deux âges successifs de la conscience, et celui-ci se fabrique avec celui-là. Il y a pour les cons-

Digitized by Google

ciences particulièrement sensibles toute une fermentation du regret dans la vie quotidienne : le passé, comme un vin en travail, accentue dejà le bouquet de certaines perceptions... Pourquoi faut-il que la présence devienne absence avant de nous émouvoir ? pourquoi, puisque c'est cette présence qui sera cette absence, puisque hier a été aujourd'hui ? L'artiste, je crois bien, est celui qui n'attend pas que l'Être devienne l'Avoir-été pour en sentir le charme et l'attrait magique ; il est le passéiste du présent, et sa joie est toute dans l'union de ce que nos nostalgies retiennent séparé : ses souvenirs sont féconds comme du présent, et ses sensations ont déjà toute la qualité du souvenir ; car le bonheur n'est peut-être qu'un regret instantané, un regret où l'absent est si proche qu'il est comme du présent. Tout s'éclaire désormais. On ne trompe pas le temps, car on ne trompe que soi-même ; on ne tue pas le temps, car tuer le temps, c'est assassiner la vie, escroquer l'existence. On s'ennuie surtout à l'âge où l'on croit que la vie est longue, elle qui est brève comme un songe et, tout compte fait, plus brève encore qu'ennuyeuse ; car la mort est finalement plus importante encore que l'ennui. La clepsydre se vide, ou, comme dit Socrate, presque dans les mêmes termes, à Théodore : κατεπείγει γὰρ ὕδωρ ῥεόν. Nous nous lamentons sur la longueur du temps — et le comble de l'ironie, c'est que le temps presse ! Décidément, Jupiter aveugle ceux qu'il veut perdre... Nous qui avons tant croupi, langui et somnolé dans le spleen, nous nous arrangerons pour être surpris par la mort ; nous qui avons vécu dans l'impatience, bâclé une longue et belle durée, nous mendierons, déjà centenaires, une petite minute à Monsieur le bourreau. « Que vous êtes pressante, ô déesse cruelle ! ». « Decrepiti senes, dit le Stoïcien, paucorum annorum accessionem votis mendicant ». C'est que nous y tenons, à cette triste durée dont nous ne profitons pas ; nous l'aimons telle qu'elle est, et nous la regretterons autant qu'Achille, prince des trépas-

Digitized by Google

sés, regrette la pauvre vie des laboureurs : car la mort, si naturelle qu'elle soit, nous prend toujours au dépourvu. Dostoïevski[1] a passionnément expérimenté, dans l'attente anxieuse de la mort, cette richesse infinie du délai suprême, cette inépuisable récapitulation qui est bien aux antipodes du temps de l'ennui et qui fait chaque instant aussi lourd que toute l'histoire du monde. Dieu sait tout ce qui se passe et se succède dans les six minutes fatidiques du condamné à mort ! Dieu sait tout ce qu'on peut faire avec six minutes bien employées ! et Dostoïevski se demande, lui, le Zénon d'Élée du temps, comment s'userait jamais ce laps aussi long et, en petitesse, aussi profond que l'éternel. Hélas ! le condamné, dans l'attente de sa grâce, a beau jurer que la leçon lui servira : « ...Je changerais chaque minute en siècle, sans rien laisser perdre, et je ferais le compte de chaque instant, et je ne gaspillerais rien ! » Serments d'ivrogne, reconstructions rétrospectives que tous ces sages propos ! S'il fallait recommencer, l'oublieuse conscience s'empresserait de retomber dans les mêmes dissipations comme si elle n'avait rien appris... C'est que l'existence pure, elle aussi, a raison de s'ennuyer, elle qui ne court aucun risque, ne pose aucun problème. Mais pourquoi donc attendre qu'il soit trop tard avant de revaloriser son temps ? Disposons chacune de nos journées comme si elle était la dernière[2], comme si elle était, à elle seule, toute une vie : « omnis dies velut ultimus ordinandus est ». « Un jour viendra », dit Fénelon[3], « qu'un quart d'heure nous paraîtra plus estimable et plus désirable que toutes les fortunes de l'Univers. Dieu, libéral et magnifique dans tout le reste, nous apprend par la sage économie de sa providence combien nous devrions être circonspects sur le bon usage du temps, puisqu'il

1. *L'Idiot*, Ire partie, éd. Ladyjnikov 1920, p. 30-31 et 82-91 (surtout p. 84). Comparez Victor Hugo, *Les derniers jours d'un condamné*.
2. Senèque, *De brevitate vitæ*, VII, 9. Cf. Ep. XII 8, CI 10.
3. *Réflexions saintes pour tous les jours du mois*, 27e jour.

Digitized by Google

ne nous en donne jamais deux instants ensemble, et qu'il ne nous accorde le second qu'en retirant le premier, et qu'en retenant le troisième dans sa main avec une entière incertitude si nous l'aurons. Le temps nous est donné pour ménager l'éternité ; et l'éternité ne sera pas trop longue pour regretter la perte du temps, si nous en avons abusé ». Ainsi réglons nos heures et récupérons minute par minute cette durée précieuse dont chaque instant vaut un royaume. Les hasards charmants naissent et se fanent dans toutes les allées, il ne faut pas bâiller pendant ce temps-là.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre Premier

L'ALTERNATIVE

Pages

I. — Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée. 3
II. — Choix 17
II. — Logos 27
IV. — La durée, qui est fidèle mémoire 41
V. — La durée qui est irréversible succession ; et de la grâce 49

Chapitre II

L'ÉCONOMIE

I. — Économie close 72
II. — Économie ouverte 97

Chapitre III

MÉTAPHYSIQUE DE L'ENNUI

I. — Dialectique du « Trop » 129
II. — Bios et Zoé 151
III. — Le temps retrouvé 182

Digitized by Google

Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme-Paris (France)

Digitized by Google